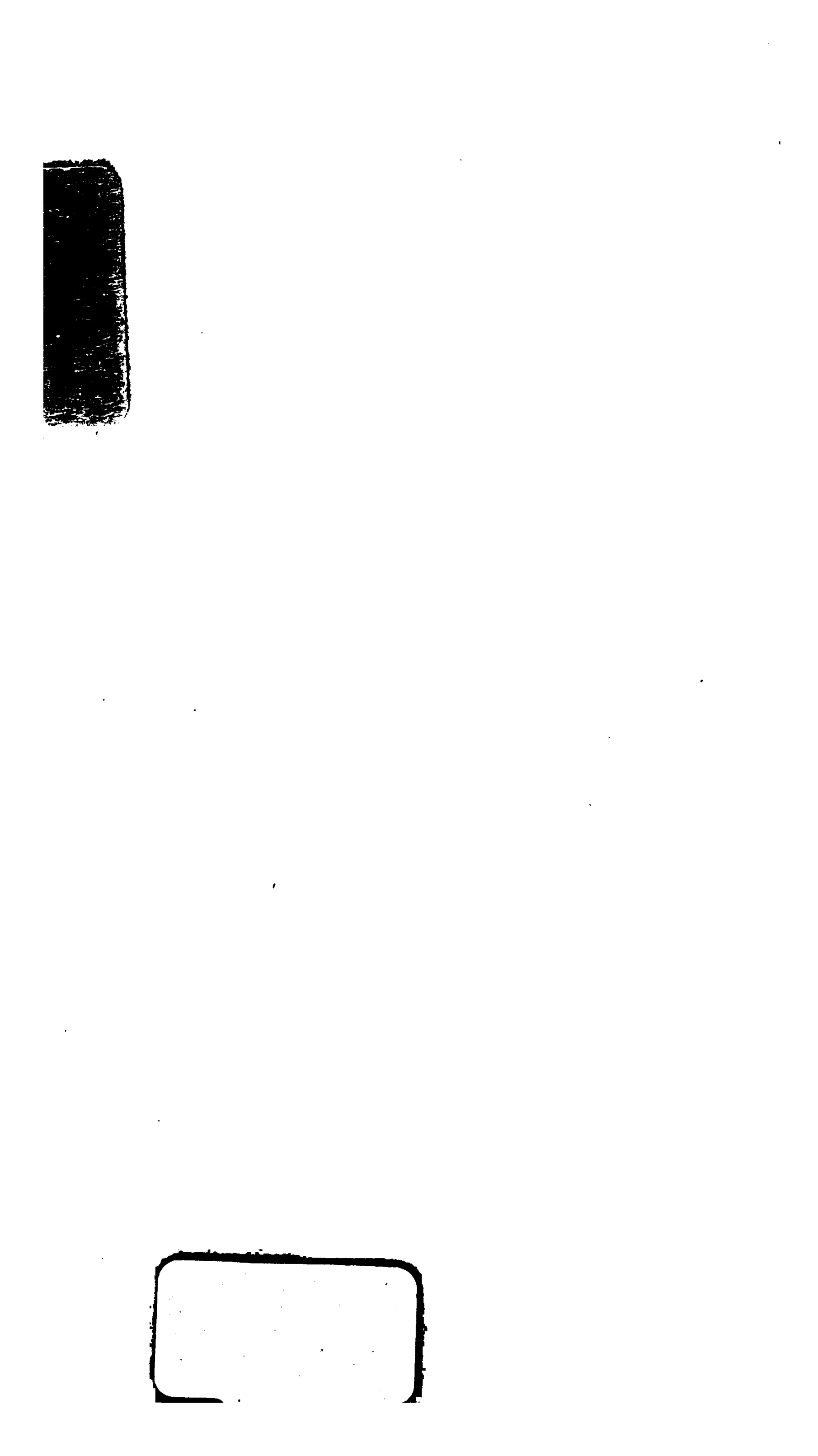
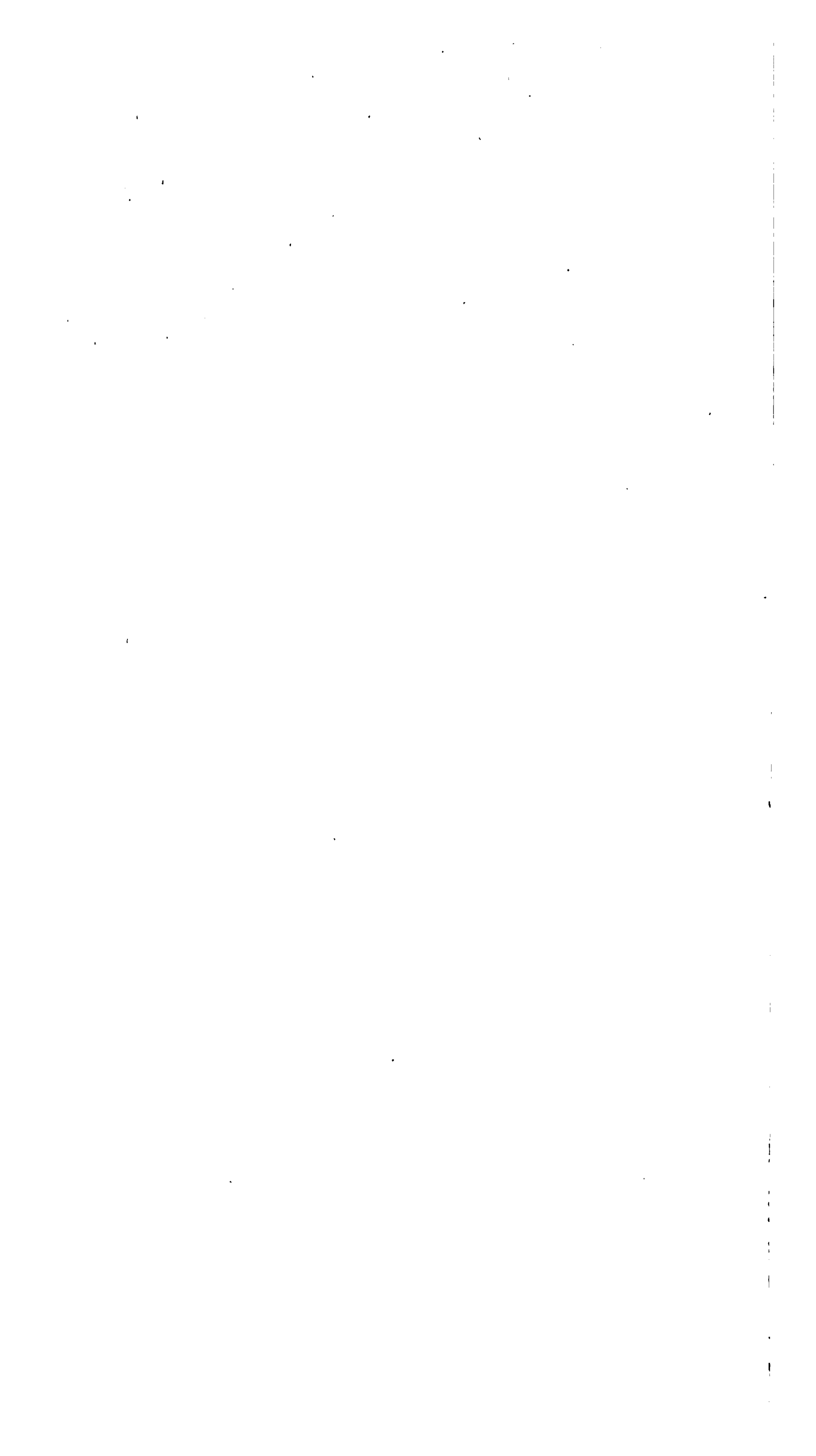
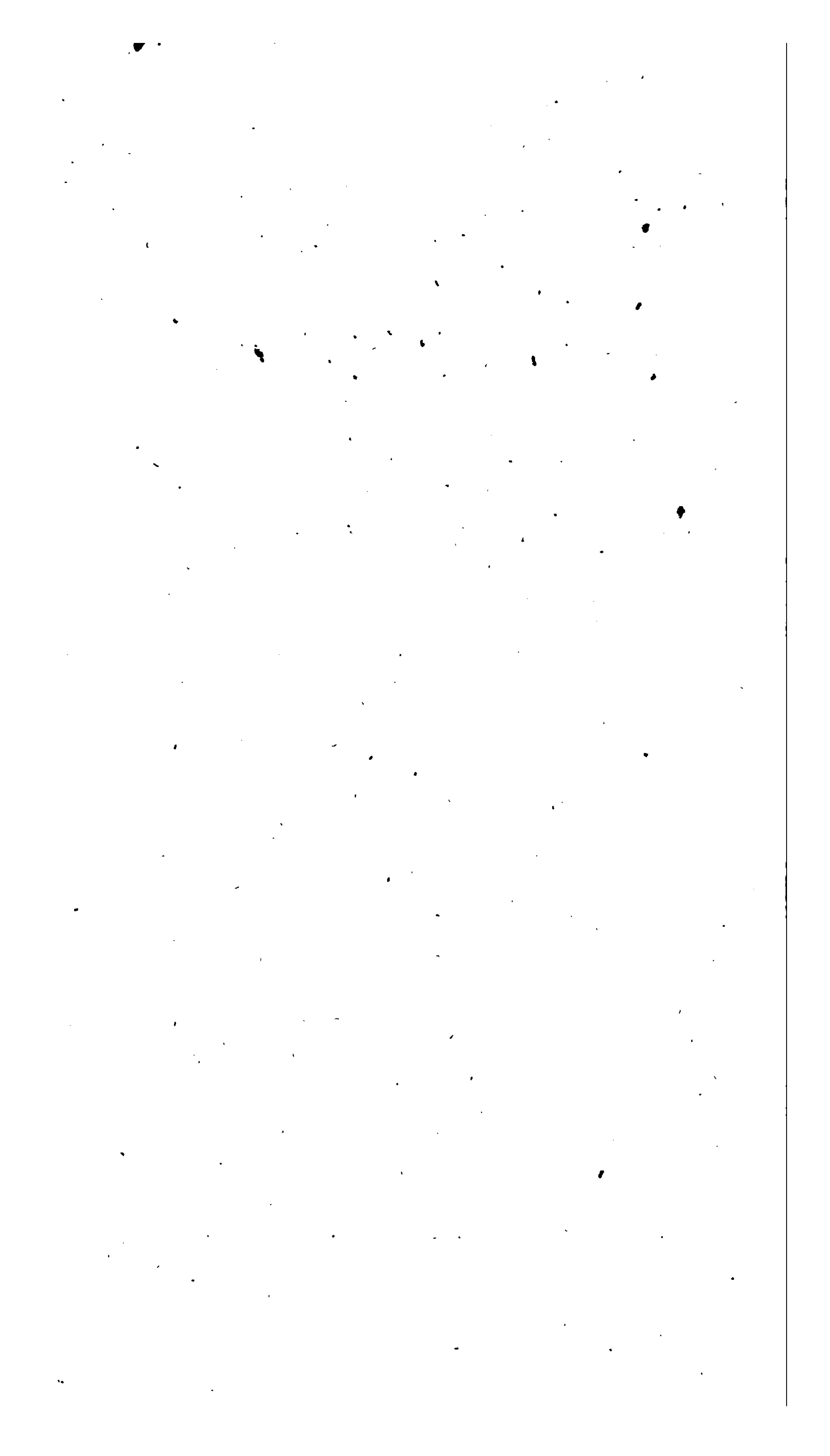


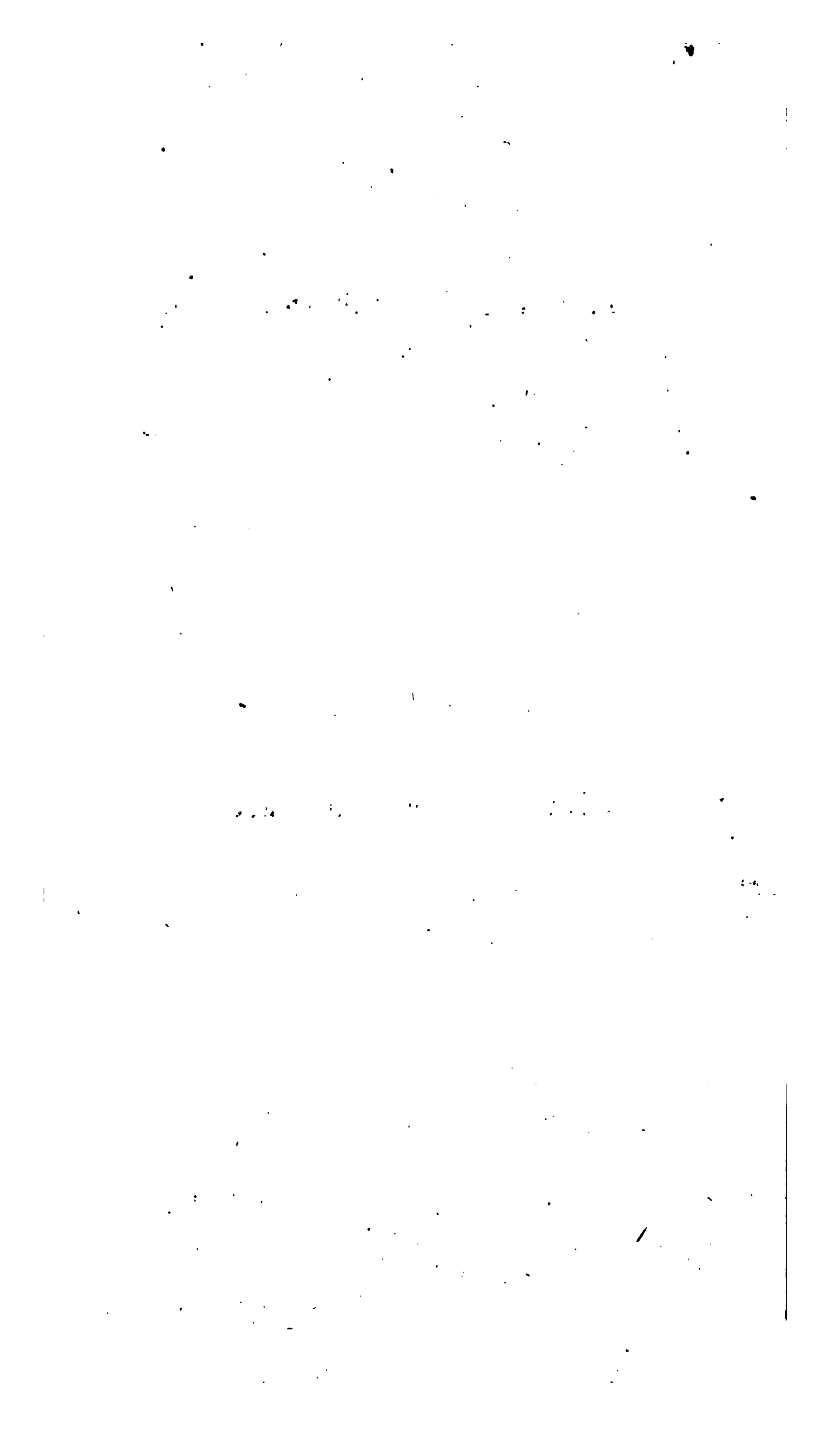


W. Reuther, Auct. 14 April 1839.

Daub u. Schleiermacher in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit. v. Dr. David Strauß in d. Hall. Jahrb. 13 Jan. 1839. N. 13 etc. abgedruckt in d. Charakteristiken u. Kritiken. Leipz. Wigand. 1839. 1–130.

Die Anthropologie Daubs v. Fischer (in Tübingen) in d. Hall. Jahrbüchern. Jahrg. 1840. Febr. S. 401 etc. N. 127.





D. Carl Daub's

philosophische und theologische

Vorlesungen

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Erster Band.

Berlin,

Verlag von Duncker und Humblot.

1838.

D. Carl Daub's
Vorlesungen
über die
philosophische Anthropologie

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1838.

Vorrede.

Dem in einer früheren Anzeige kurz nach Daub's Tode gegebenen Versprechen gemäß erscheint hier der erste Band seiner Vorlesungen, welcher die philosophische Anthropologie enthält. Hat es bei unseren übrigen Geschäften nicht so rasch damit gehen können, als wir dachten und wünschten, so soll doch nun die fernere Herausgabe der Vorlesungen ohne Unterbrechung vor sich gehen, so lange Gott uns die Kraft dazu schenken und die Gunst des Publicums dem Unternehmen nicht entstehen wird. Schon wird mit dem Druck der Prolegomena zur Dogmatik der Anfang gemacht, worauf dann die Prolegomena zur theologischen Moral folgen sollten, falls wir nicht vorziehen, zwischen beiden Werken die theologische Encyclopädie zu stellen. Mit den beiderseitigen Prolegomenen werden wir wahrscheinlich, mit den ersteren die kürzeren Vorlesungen über die Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes, mit den anderen die über die Hauptsysteme der Ethik, oder etwa auch die über die Sünde und ihre Folgen gleichsam anhangsweise verbinden. Hierauf könnten erst, unserm Plan zufolge, die überaus reichhaltigen Vorlesungen über den Ursprung der Religion und die über das Verhältniß der Religion und Theologie zur Philosophie folgen; womit dann erst etwa die eine Hälfte der Vorlesungen, gleichsam der

propädeutische Theil des Ganzen beendiget wäre. Denn zur Besorgung der durch mehrere Bände zusammenhängend fortgehenden Vorlesungen über die Dogmatik und derer über die theologische Moral werden wir wohl der Nachsicht des Publicums besonders bedürfen, da wir hiezu das Ganze von seinem Anfang an bis zu seinem Ende hin gehörig überschaut haben müssen, wozu eine anhaltende Beschäftigung damit erforderlich seyn wird. Ob alsdann noch die Vorlesungen über die Hauptsysteme der Philosophie, über die Phänomenologie des Geistes, über Dogmengeschichte u. s. f. erscheinen sollen, wird von der Aufnahme der Vorlesungen bis dahin abhangen und dem Verlangen des Publicums überlassen bleiben müssen.

Daub hat während seiner vierzigjährigen academischen Wirksamkeit an der Universität Heidelberg sechzehnmal über Anthropologie gelesen, zum ersten Mal im Jahre 1797, zum letzten Mal im Wintercurs 1836—37. In dieser Vorlesung, die ihm immer eine der liebsten war, ereilte ihn, als er gerade den vierten Paragraphen der Einleitung im Vortrage beendigt hatte, der Anfall, welcher seinem rastlosen Wirken im Dienst der Wissenschaft ein Ende machte.

Für die Bearbeitung zum Druck dieser Vorlesungen wurde zu Grunde gelegt der letzte vollständige, im Wintersemester 1833—34 gehaltene Vortrag und zwar nach den Heften zweier dem Lehrer vertrauteren Zuhörer, der Herren Pfarrvicare Seisen und F. Kayser von Heidelberg. Zugleich wurden jedoch Hefte vom Jahre 1819 an benutzt. Aus diesem Jahre fand sich noch eine Nachschrift unter Daub's Papieren, die in ihrer Treue und Genauigkeit

ein schönes Zeugniß der Liebe eines dem seeligen Daub besonders befreundeten Zuhörers, des Herrn Professors Dr. Böcking in Bonn ist. Von dem Jahre 1827 besaß der eine der Herausgeber ein eigenhändig nachgeschriebenes Heft und aus dem Jahre 1829 theilte uns der dem Urheber so theure und nahestehende Dr. A. Güyet das seinige mit. Außerdem war noch in unseren Händen eine von Daub selbst corrigirte Nachschrift der Anthropologie aus dem Jahre 1825. Dieses waren die Mittel, welche zur Redaction der Anthropologie angewendet wurden.

Gewiß werden viele der Leser mit uns wünschen, es möchte der dritte Theil dieser Vorlesungen so ausführlich, als der erste und zweite ausgefallen seyn. Daß dieß nicht geschehen, hat seinen Grund gehabt in den bekannten Beschränkungen der Zeit, welche bei Vorlesungen so gewöhnlich ist und gegen das Ende hin nicht mehr erlaubt, so, wie vorher, bei jeder einzelnen Materie lange zu verweilen oder sie hinreichend auch zu erschöpfen. Dieselbige Bemerkung wird sich so ziemlich bei allen den folgenden Vorlesungen wiederholen. In der Abhandlung der Anthropologie vom Anfang bis zum Ende wird man dennoch auch äußerlich das schöne Ebenmaaß der einzelnen Ausführungen nicht vermissen, wodurch das Ganze in seiner inneren Architektonik oder, wie Hegel es nannte, in diesem Sichfortwälzen des Begriffes eine so großartige systematische Haltung gewonnen hat.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die an und für sich sonst in der Wissenschaft sehr überflüssigen Gränzstreitigkeiten sich bei der Anthropologie mehr, als bei jeder

andern Wissenschaft erneuern. Bedeutung haben sie nur, sofern sie sich auf den Begriff der Wissenschaft beziehen. Man kann den Begriff der Anthropologie enger oder weiter fassen. Auf diese mögliche engere oder weitere Fassung aber läßt es diese Anthropologie gar nicht ankommen, sondern es ist der Begriff des Menschen, den sie von dem ersten Ansatz seiner Natürlichkeit bis zur höchsten Vollendung und Geistigkeit durch alle Stadien und Momente seines Begriffs hindurch verfolgt. Was sich gar oft nur zu äußerlicher Bequemlichkeit oder auch zu genauerer Durchforschung des Einzelnen in die somatologische und psychologische Seite geschieden, kann die Anthropologie nicht so aus einander halten. In diesem Mikrokosmus, welches der Mensch ist, kann als anthropologisch oder zur Wissenschaft der Anthropologie gehörig nur betrachtet werden einerseits die Natürlichkeit, wie in sie das Lichtelement des Geistes hineinscheinet und andrerseits die Geistigkeit, wie sie selbst in ihrer höchsten Reinheit, z. B. in der Religion, noch mit der Natürlichkeit und Lebendigkeit behaftet ist. Wie weit nun aber an der einen und andern Seite in die Philosophie der Natur und in die Philosophie des Geistes eingegangen werden soll, das wird sich immer wieder nach jener Dialektik bestimmen, in der der Begriff sich nach beiden Seiten hin zu bewegen hat. An beiden greift diese Wissenschaft in andere hinein, welche auch für sich als selbständige gelten. Immer wird man es als ein Verdienst dieser Anthropologie ansehen, daß der Urheber derselben von aller Liebhaberei des Aufenthalts bei dem einen oder andern Punct sich frei gehalten und daß sich unter seinen Händen

das Ganze dieser Wissenschaft in so einfache Kategorien, wie die des Selbstgefühls, des Selbstbewußtseyns und Religionsgefühls so umfassend als genügend geordnet hat. Wie häufig kommt es vor in dieser Wissenschaft, wie sie besonders von Naturforschern behandelt worden, daß z. B. von der Religion, ohne die der Mensch nicht zum wahren Menschen wird, gar nicht, von der Manie hingegen gar ausführlich gehandelt wird. Man wird bemerken, daß der Vortrag in diesem Werk, so oft der Faden der Untersuchung sich in andere Wissenschaften hineinziehen will, ihn leise zurückzieht, um ihn selbständig weiterzuspinnen.

In der Abhandlung der Anthropologie selbst wird man schwerlich verkennen, wie die Untersuchung in einer Weise zu Werk geht, welche eben so sehr den Stempel der Freiheit, als der Nothwendigkeit an sich trägt. Jene gehört vorzüglich dem Inhalt, diese der Form an und beide sind hier aus Einem Stück oder vielmehr Guß. Denn ob der Anthropolog hier zwar im Ganzen sich an die Hegelsche Logik, Phänomenologie und Encyclopädie mit seinen Entwickelungen anschließt und diesen selbst hie und da nur die Form des Commentirens bestimmter Lehrsätze dieser Philosophie giebt, so behauptet er doch in allen seinen Bewegungen eine Unbefangenheit und Freiheit des Gedankens, wie sie nur in der vollkommenen Herrschaft über den Stoff möglich ist. Nicht selten aber hat er auch den gegebenen Begriff durch seine Entwickelungen vervollständigt und weiter geführt. Dieß ist wohl überhaupt als ein Vorzug der Philosophie anzusehen, in deren Anwendung Daub so ausgezeichnet ist, daß sie Erziehung zur Selbständigkeit des

Denkens ist und Niemand jener sich wahrhaft bemächtiget hat, ohne auch zu dieser zu gelangen. Daher denn auch unter allen sonst achtungswerthen Feindschaften gegen die Philosophie die Geistesschwäche die stärksten Gründe hat, sich ihr zu widersetzen. Mit jener Selbständigkeit aber muß man nur nicht die schaale Eigenthümlichkeit verwechseln, welche auch der Irrthum und die Unwahrheit hat. Diese verhält sich zur Selbständigkeit, wie die Gesetzlosigkeit, welche wohl auch für Freiheit ausgegeben wird, zur Gesetzmäßigkeit. Auf solche Eigenthümlichkeit, nicht auf die wahrhafte Selbständigkeit des Geistes, welche sie innerhalb der Hegelschen Philosophie gar wohl gewinnen könnten, ist jetzt das eitle Bestreben derer gerichtet, welche, wie Rosenkranz sagt, darauf ausziehen, den sechsten Welttheil in der Philosophie zu entdecken.

Nächstdem wird die methodische Bewegung in diesem Werk nicht verfehlen, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Der denkende, mit dem Zustande der Wissenschaft unter uns bekannte Leser wird kaum umhin können, die Bemerkung zu machen, wie sehr der hier befolgte Gang der Nothwendigkeit und Selbstbewegung des Inhalts absticht gegen die beliebigen Bewegungen der Zufälligkeit, in denen sich so viele gefallen, welche dennoch kein Bedenken tragen, den Aggregaten ihrer incohärenten Ansichten den stolzen Namen des Systems beizulegen, und welch eine Macht der Wahrheit und Evidenz in der objectiven und absoluten Methode liegt, welche in neuerer Zeit noch Niemand, außer dem unsterblichen Entdecker derselben, mit solcher Kraft und Gewandtheit, Sicherheit und Präcision geübt

und gehandhabt hat, als der Urheber dieses Werkes. Es ist wohl mit Gewißheit darauf zu rechnen, daß über das Geheimniß der Methode Vielen ein Licht aufgehen wird durch dieses Werk und nach diesem glänzenden Beispiel immer mehr auch in allen andern Fächern des Wissens geschehen wird, was Hegel in der Logik gesagt hat: er wisse, daß nichts künftig werde für wahrhaft wissenschaftlich gelten können, was nicht den Gang dieser Methode geht. Wer dieser Methode Wahrheit und Nothwendigkeit einmal durchschaut oder sich ihrer bemächtiget hat, der hat freilich, wenn man will, den Nachtheil, daß ihm viele der heutigen Schriften ungenießbar werden, die, wie viel Gutes sie sonst auch enthalten mögen, doch, weil der Inhalt sich da nicht selbst aufmacht und in Bewegung setzt, sondern alles daran nur das eitle Thun des Subjectes ist und die aus einander fahrenden Gedanken das logische Maaß verschmähen, eben damit nur dem subjectiven, raisonirenden Denken anheimfallen, womit, nach den riesenhaften Vorschritten der Bildung, heutiges Tages der Wissenschaft kein wahrhafter Dienst mehr geleistet werden kann.

Solcher innern, mit dem Gegenstande selbst identischen Form Abbild und Wiederschein ist auch die äußere und erscheinende Form, die Sprache und Darstellung. Durch diese werden unstreitig diejenigen, welche den Urheber dieses Werks nur aus seinen Schriften kennen, sich am meisten überrascht finden. Dort als Schriftsteller hatte er, gewohnt, seinen Blick allein auf die Sache zu richten, die Unbestimmtheit und collective Einheit vor sich, welche man das Publicum nennt und bei diesem setzte er voraus, daß seine

Denkens ist und Niemand jener sich wahrhaft bemächtiget hat, ohne auch zu dieser zu gelangen. Daher denn auch unter allen sonst achtungswerthen Feindschaften gegen die Philosophie die Geistesschwäche die stärksten Gründe hat, sich ihr zu widersetzen. Mit jener Selbständigkeit aber muß man nur nicht die schaale Eigenthümlichkeit verwechseln, welche auch der Irrthum und die Unwahrheit hat. Diese verhält sich zur Selbständigkeit, wie die Gesetzlosigkeit, welche wohl auch für Freiheit ausgegeben wird, zur Gesetzmäßigkeit. Auf solche Eigenthümlichkeit, nicht auf die wahrhafte Selbständigkeit des Geistes, welche sie innerhalb der Hegelschen Philosophie gar wohl gewinnen könnten, ist jetzt das eitle Bestreben derer gerichtet, welche, wie Rosenkranz sagt, darauf ausziehen, den sechsten Welttheil in der Philosophie zu entdecken.

Nächstdem wird die methodische Bewegung in diesem Werk nicht verfehlen, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Der denkende, mit dem Zustande der Wissenschaft unter uns bekannte Leser wird kaum umhin können, die Bemerkung zu machen, wie sehr der hier befolgte Gang der Nothwendigkeit und Selbstbewegung des Inhalts absticht gegen die beliebigen Bewegungen der Zufälligkeit, in denen sich so viele gefallen, welche dennoch kein Bedenken tragen, den Aggregaten ihrer incohärenten Ansichten den stolzen Namen des Systems beizulegen, und welch eine Macht der Wahrheit und Evidenz in der objectiven und absoluten Methode liegt, welche in neuerer Zeit noch Niemand, außer dem unsterblichen Entdecker derselben, mit solcher Kraft und Gewandtheit, Sicherheit und Präcision geübt

und gehandhabt hat, als der Urheber dieses Werkes. Es ist wohl mit Gewißheit darauf zu rechnen, daß über das Geheimniß der Methode Vielen ein Licht aufgehen wird durch dieses Werk und nach diesem glänzenden Beispiel immer mehr auch in allen andern Fächern des Wissens geschehen wird, was Hegel in der Logik gesagt hat: er wisse, daß nichts künftig werde für wahrhaft wissenschaftlich gelten können, was nicht den Gang dieser Methode geht. Wer dieser Methode Wahrheit und Nothwendigkeit einmal durchschaut oder sich ihrer bemächtiget hat, der hat freilich, wenn man will, den Nachtheil, daß ihm viele der heutigen Schriften ungenießbar werden, die, wie viel Gutes sie sonst auch enthalten mögen, doch, weil der Inhalt sich da nicht selbst aufmacht und in Bewegung setzt, sondern alles daran nur das eitle Thun des Subjectes ist und die aus einander fahrenden Gedanken das logische Maaß verschmähen, eben damit nur dem subjectiven, raisonirenden Denken anheimfallen, womit, nach den riesenhaften Vorschritten der Bildung, heutiges Tages der Wissenschaft kein wahrhafter Dienst mehr geleistet werden kann.

Solcher innern, mit dem Gegenstande selbst identischen Form Abbild und Wiederschein ist auch die äußere und erscheinende Form, die Sprache und Darstellung. Durch diese werden unstreitig diejenigen, welche den Urheber dieses Werks nur aus seinen Schriften kennen, sich am meisten überrascht finden. Dort als Schriftsteller hatte er, gewohnt, seinen Blick allein auf die Sache zu richten, die Unbestimmtheit und collective Einheit vor sich, welche man das Publicum nennt und bei diesem setzte er voraus, daß seine

Lehre für den nicht sei, der sich nicht die Mühe geben wolle, die harte Schaale der ihm bequemen oder gewohnten Darstellung zu durchbrechen. Hier hingegen, in den Vorlesungen, sah er die wißbegierige Jugend vor sich, der er gern entgegen und zu Hülfe kam und der er alle Wege zum Verständniß um so lieber bahnte, je mehr ihm selbst darum zu thun war, sie mit sich ganz in die Sache hineinzuversetzen und ihr das Innerste der Erkenntniß aufzuschließen. Hier war der Zweck ein bestimmter und practischer und er hat ihn erreicht, wie Wenige. Man sieht, er fragte sich beständig, wie das Gesagte sich wohl in dem Bewußtseyn der Hörenden präsentiren und reflectiren möchte. Der häufige Gebrauch von Beispielen, von griechischen und lateinischen Worten, auch ganzen lateinischen Sätzen, in denen der deutsche Sinn sich deutlicher und bestimmter wiederholt, wie auch das streng trichotomische Articuliren, wie sehr es auch der innersten Natur des Begriffes angehört, findet erst unter diesem didactischen Gesichtspunct seine wahre und gerechte Würdigung. Man schreibt nicht so, aber man spricht so, zur Beförderung und Erleichterung der Einsicht des Zuhörers sowohl, als auch um sich selbst zu schützen gegen alle Wiederholungen und den Herausfall aus der Gedankenbewegung und den Rückfall auf sich selbst. Nicht leicht wird man daher eine solche Nettigkeit und fast peinliche Ordnungsliebe aller Gedanken der Wissenschaft bei irgend einem Schriftsteller finden. Man wird es einerseits mit Vergnügen bemerken, daß hier das Tiefste des Gedankens in das gefällige Gewand der allgemeinen Bildung und Verständlichkeit gehüllet ist, zum sichern Zeichen, daß in der

wahren Lehrkunst sich Beides gar wohl mit einander vereinigen läßt; man wird es aber auch andererseits anerkennen müssen, daß es nicht möglich ist, weiter zu gehen, als es hier geschehen ist, in der Popularisirung eines gedankenschweren Inhalts, ohne dem Begriff d. i. der Wahrheit etwas zu vergeben. Durch diese emsige, sorgfältige, sich stets gleich bleibende Bewegung zwischen zwei gleich sehr gefährlichen Klippen, durch diese bewunderungswürdige Gewandtheit, welche nur da möglich ist, wo ein menschlicher Geist die Idee in seine, und diese jenen gleich sehr in ihre Gewalt gebracht, hat der Urheber dieses Werks zugleich wohl genugsam dargethan, daß auch die Unverständlichkeit seiner schriftlichen Conceptionen, über die man klagt, nicht in der Unklarheit des Gedankens, nicht in der Sucht nach einer falschen Tiefe, sondern allein in schriftstellerischer Unbehülflichkeit gegründet war. Obwohl wir nicht sagen möchten, daß seine compacte, körnige Schreibart aller Anmuth und Reitze entbehre, wovon sein letztes Werk über die Selbstsucht der Dogmatik Zeugniß genug giebt, das theilweise reich ist an den schönsten Stellen, zumal wo der Inhalt voll Humors und Ironie ist, so muß man doch allerdings bekennen, daß sein Styl schwierig und schwerfällig, verwickelt, hart, allzu parenthetisch und schwer zu genießen war. Auf die Schriftstellerei allein beschränkt hätte er seine Bestimmung nicht erreicht, aber für den Katheder war er geboren; gut und angenehm zu schreiben, war seine Sache nicht, aber um so mehr — zu sprechen. Wer wird es nicht bewundern, wenn er erfährt, daß er in diesem Werk nichts von ihm geschriebenes, sondern nur von ihm gespro-

chenes und ihm nachgeschriebenes vor sich hat? Wiewohl sich das in einzelnen Zügen selbst verräth, die wir deshalb auch zu verwischen uns nicht herausgenommen haben, so wird es doch wohl schwerlich eine sonst schon in der Literatur vorgekommene Erfahrung seyn, daß die Strenge der Entwickelung eines tiefen Inhalts, der ruhige, klare Fluß der Rede, der stetige Fortgang und innere Zusammenhang, selbst wo er äußerlich, wie im Anfang der verschiedenen Stunden, stets neu zu knüpfen war, darunter nirgends gelitten hat. Es ist auch wohl sonst nicht selten, daß einer zum mündlichen Vortrag mehr, als zur Schriftstellerei geeignet ist; aber ist auch wohl genugsam dafür gesorgt, daß das allezeit fertige Reden nicht in seichtes Geschwätz übergeht und dürfte man dieß Gesprochene wohl ohne Bedenken, ohne Umarbeitung des Inhalts und ohne mannigfaltige stylistische Aenderung dem Druck übergeben? Wir müssen dagegen bekennen, daß es das Verdienst der Redaction nicht ist, wenn dieser wissenschaftliche Vortrag von einer Präcision und Bestimmtheit ist, wie sie nur das Werk der strengsten Meditation seyn kann, auch von den sonst fast unvermeidlichen Wiederholungen frei geblieben und dabei reich an gesprochenen Entwickelungen ist, die auch der Darstellung nach zu dem Schönsten gehören, was je geschrieben worden ist; vielmehr wird man bemerken, daß die hier zum Druck gekommene Sprache von einem ganz eigenthümlichen Reiz begleitet ist und daß auf ihr ein süßer Schmelz, gleichsam noch der frische Hauch der Rede liegt, wodurch der Leser sich unmittelbar, wie von dem warmen Athem des Redenden, angewehet fühlt. Ist das der Eindruck, den diese

Vorlesungen schon auf alle Leser machen werden, so dürfen wir mit Zuversicht darauf rechnen, daß vollends für die, welche Daub gehört und also die Anschauung seines Docirens haben, die gedruckten Vorlesungen mit einem ganz eigenthümlichen Genuß und Vergnügen werden verbunden seyn.

Von Daub's Persönlichkeit, Gemüthlichkeit, Biederkeit, leiblicher und geistiger Kräftigkeit, worin er wirkte und für jeden so anziehend war, der mit ihm in Berührung kam, hat Rosenkranz uns in seiner geistreichen Weise ein anmuthiges und anschauliches Bild gegeben *). Vervollständigt wird dieß Bild werden durch eine noch auf mehr Thatsachen beruhende Biographie von einem der Unterzeichneten. Ganz vollständig indeß wird dieses Bild erst werden durch die in seinen Werken sich zeigende Macht des Geistes und Gedankens, wodurch er wirkte, indem er, mit vollkommener Abstraction von sich, alle Wahrheit seiner Lehre allein auf den bewiesenen d. i. begriffenen Inhalt derselben stellte. Wo dieß der Fall ist und das Subject rein allein das Object durch sich reden und wirken lassen will, kann bei dem natürlichen Misverhältniß zu dessen Größe und Unendlichkeit, es selbst ihm nur noch im Wege stehen und es können somit auch alle die, wenn gleich so unbegreiflichen, als zähen Vorurtheile, die es gegen sich und eben dadurch dann leider auch gegen seinen Gegenstand erregt, nur nach seinem Abschied von der Welt sich widerlegen. Das lautere und uneigennützige Leben und Wirken in den großen Ideen des Staats, der Kirche, der Wissenschaft, setzet in seinen Wirkungen sich reiner und freier über das Grab

*) Erinnerungen an Carl Daub. Berlin 1837. 8.

hinaus fort, wie umgekehrt die Erfahrung vorhanden ist, daß das Wirken derer, deren Thun allein an ihre persönlichen Zwecke gekettet und in dem Prinzip der Subjectivität und Eitelkeit gegründet war, wie lärmend und geräuschvoll es sich für den Augenblick vernehmen ließ, mit ihrem Tode erloschen und verschollen ist. Sie hatten, wie die Schrift sagt, ihren Lohn dahin! So reich und tief hingegen Daub auch bei seinen Lebzeiten auf eine lange Reihe von Zuhörern wirkte, die das Andenken an seine Person und Lehre in dankbarem Gemüth verwahren, so war doch dieser Wirkungskreis der engere gegen den weiteren und größeren, in den er nun mit seinem gedruckten Wort übergeht und worin er auch eine noch viel zahlreichere Zuhörerschaft um sich her versammeln wird, so daß er nun auch erst eine vollkommen gerechte Würdigung seiner Verdienste möglich machen und gleichsam nach seinem Tode erst recht zu leben anfangen wird.

Die Unterzeichneten, mit der Herausgabe dieser Werke beauftragt und damit lediglich im Dienst der Wissenschaft und für die Familie des Verstorbenen thätig, würden sich hinreichend belohnt finden, wenn der Leser aus diesem Werk die Ueberzeugung gewönne, daß es höchlich zu bedauern und nie genug zu beklagen gewesen wäre, wenn diese reifen Früchte eines der Wahrheitsforschung und dem beständigen Sinnen und Denken gewidmeten Lebens der Welt hätten sollen vorenthalten geblieben seyn.

Berlin und Heidelberg, im Februar 1838.

Marheineke. Dittenberger.

Uebersicht des Inhalts.

Einleitung.

Philosophische Anthropologie.

Erster Theil.

Das Selbstgefühl in seiner Entstehung und Entwickelung und in seinem Fortgang zum Selbstbewußtseyn.

Zweiter Theil.

Das Selbstbewußtseyn in seiner Entstehung, Entwickelung und in seinem Uebergang zum Religionsgefühl.

Erster Abschnitt.

Von der Intelligenz.

I. Die Empfindung.

II. Die Vorstellung.

Seite

III. Der Gedanke.

Zweiter Abschnitt.

Der Wille.

I. Die Begierde.

II. Die Neigung.

III. Die Leidenschaft.

Dritter Theil.

Das Religionsgefühl.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Einleitung

in die

philosophische Anthropologie.



Einleitung.

§. 1.
Begriff der Anthropologie.

Die Wissenschaft ist selbst ihr eigener Begriff, zu dem man erst am Schlusse derselben gelangt, von dem jedoch vorläufig eine Umschreibung in Worten gegeben werden kann.

Der Gegenstand, womit sich die Anthropologie beschäftigt, wonach sie benannt ist, und durch den sie sich von allen andern Doctrinen unterscheidet, ist der Mensch (ὁ ἄνθρωπος), ihr Inhalt ist die Kenntniß desselben, die Menschenkenntniß, und zwar nicht, wie sich diese Kenntniß von selbst im Leben und Erfahren als eine nicht wissenschaftliche ergibt, indem sie den Menschen immer nur im Concreten, in diesem und jenem z. B. im Römer fasst, sondern wie es ihr als einer wissenschaftlichen darauf ankommt, 1) wodurch und wie der Mensch sich von sich selbst unterscheidet, und 2) wodurch und wie, bei aller Unterschiedenheit von sich selbst, er doch sich selbst gleich oder mit sich identisch ist.

Für diese wissenschaftliche Erkenntniß wird daher nicht nur, wie für jene nicht wissenschaftliche, das Abstracte im Concreten, sondern auch mit gleichem Interesse und gleichem Nachdruck das Concrete im Abstracten und dieses in sich selbst betrachtet, für sie also wird weder über den Menschen, — den Deutschen, Italienern, den Bürgern, Gelehrten, — der Mensch als solcher, noch über ihm, die Menschen versäumt.

Der Unterschied nun in dem Menschen, durch ihn, an ihm und in ihm wahrnehmbar, ist der zweifache

A. des Leibes von der Seele, und

B. der Seele von ihrem Leibe.

In diesem Unterschiede, wenn er einmal gemacht worden und die Wißbegierde rege wird, bilden sich in Bezug auf die beiden Unterschiedenen, zwei Doctrinen, deren eine Somatologie, deren andere Psychologie genannt werden könnte.

ad A. In der Somatologie macht der Mensch zum Gegenstande seiner Forschungen und Beobachtungen das, worin er sich äußerlich ist, seinen Leib (τὸ σῶμα), indem

1) das Leibliche oder Somatische zuvörderst lediglich in seinem Daseyn, in seinem Bestehen, in seiner Ruhe und somit in der Bewegungslosigkeit nach allen seinen Theilen betrachtet wird. Diese Kenntniß des Leibes wird dadurch gewonnen, daß er in seine einzelnen Theile zerlegt wird (ἀνατέμνειν), und die Wissenschaft, welche jene auf diese Weise zu gewinnende Erkenntniß des Somatischen zu ihrem Inhalte hat, heißt daher die Anatomie. Sie ist besonders seit Albinus (+ 1770), welcher die ersten großen Verdienste um sie hat, von den scharfsinnigsten und thätigsten Männern bearbeitet worden.

2) Aber die Somatologie bleibt nicht dabei, Anatomie zu seyn, sondern die Aufmerksamkeit des Menschen zieht sich, wenn der Leib nach seinem Daseyn, in seiner Ruhe hinlänglich erforscht ist, zurück und geht nun darauf, das, worin der Mensch sich äußerlich ist, in allen seinen Bewegungen, den Leib nach seinen Functionen und die Gesetze derselben kennen zu lernen. Diese Erkenntniß ist mehr, als blos anatomisch, sie ist physiologische Erkenntniß, und die Wissenschaft des Menschen von ihm selbst, als dem sich äußerlichen in der Bewegung dieses Aeußerlichen ist die Physiologie. In ihr hat der große Haller (+ 1777) das erste Große geleistet, und die moderne Welt es sehr weit gebracht.

3) Die Seele aber ist nicht außer ihrem Leibe und er nicht außer ihr, sondern beides, das Psychische und Somatische sind gegenseitig gleichsam von einander durchdrungen. Beide, Leib und Seele selbst sind Bestimmungen, Accidenzen an einem und demselben, das weder das Eine noch das Andere ist; der Mensch hat den Leib, er hat die Seele, aber er ist weder Leib, noch ist er Seele. So kann der Mensch Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und der Wissenschaft selbst werden, und zwar indem zuvörderst auf seinen Leib reflectirt und der Versuch gemacht wird, ihn aus seinem Leibe zu begreifen, mithin so, daß das Leibliche voransteht, das Erste ist, das Psychische das Zweite. Die Wissenschaft vom Menschen wird, weil sie von dem Leiblichen, als dem Natürlichen, Physischen an dem Menschen ausgeht und weil in ihr das Hauptaugenmerk auf das Somatische oder Physische gerichtet ist, physische, wie auch medicinische Anthropologie genannt, und hierdurch von der philosophischen unterschieden. Diese Wissenschaft ist im 18. Jahrhundert zuerst von Prof. Platner bearbeitet worden in seiner physischen Anthropologie für Aerzte und Weltweise, Leipzig, 1772; am vollständigsten in der 3. Auflage, Leipzig, 1790. Ein zweiter, der die Wissenschaft bearbeitete, war ein Theolog, der Consistorial-Antistes Ith in Bern in seinem Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen. Bern, 1794. 2 Thle. Unter Kant's Schülern wurde diese Doctrin bearbeitet von C. C. E. Schmid: Physiologie philosophisch bearbeitet. Jena, 1798. 3 Bde. Als bald darauf die Schelling'sche Philosophie sich verbreitete, erschienen: Troxler, Versuche in der organischen Physik, Jena, 1804. und Oken, Biologie des Menschen.

ad B. Es kann der Mensch aber auch das, worin er sich innerlich ist, das Beseeltseyn zum Gegenstande seiner Untersuchung machen, dessen Bewegungen nicht wie die somatischen im

Raume, sondern als psychische rein und allein in der Zeit wahrnehmbar sind. Die effectiven Gründe dieser Bewegungen hat man Kräfte genannt, Gefühlskraft, Einbildungskraft u. s. w., und die Beobachtung jener Bewegungen mit Bezug auf diese Kräfte ist dahin gegangen, das Verhältniß und die Gesetze zu begreifen, nach welchen jene Kräfte wirken.

1) So entstand die Psychologie, welche besonders seit Verbreitung der Kantischen Philosophie fleißig bearbeitet wurde, zuerst von Chr. Ehrhardt Schmidt in seiner empirischen Psychologie. Jena, 1794. Später von Carus, Psychologie, Leipzig, 1808. Durch ihr Studium wird das Studium der Anthropologie sehr vorbereitet.

2) Die Seele mit allen ihren sogenannten Kräften hat jedoch ein bestimmtes Verhältniß zum Leibe. Der Mensch aber beseelt und beleibt steht durch seinen Leib in einem bestimmten Verhältniß zur Außenwelt. Es kann dahin kommen, daß er sich in diesem Verhältnisse zur Natur zu erkennen strebe, etwa in der Frage: was wirkt und bewirkt die Natur, mit Bezug auf den Menschen, was macht und hat sie aus ihm gemacht? In diesem Verhältnisse des Menschen zu der Natur kommt es zur Naturgeschichte und Naturbeschreibung des Menschen, welche zuerst Blumenbach mit großer Liebe bearbeitet hat in seiner Schrift: de generis humani varietate nativa. Goett. 1795.

3) Es kann aber auch die Aufmerksamkeit auf das Psychische, wie es mit dem Somatischen vereinigt ist, gerichtet seyn mit Bezug auf die Vernunft und Willensfreiheit des Menschen, etwa in der Frage: was macht der Mensch aus sich selbst oder was hat er aus sich gemacht? Wird der Mensch solcher Weise Gegenstand der Wissenschaft von ihm selbst, wie er sowohl der Beleibte, als Beseelte ist, mit Bezug auf das, wozu er sich selbst zu machen vermag oder gemacht hat, so ist diese Wissenschaft Anthropologie, geht jedoch auf die Praxis

im sittlichen Bestimmen, Wollen und Thun, und ist so pragmatische Anthropologie. Kant ist der einzige, der die Anthropologie in dieser Bestimmtheit lange gelehrt und endlich herausgegeben hat. Aber dennoch ist auch diese pragmatische Anthropologie eine einseitige Doctrin; dem Begriff der Anthropologie entspricht sie nicht als solche pragmatische, denn sie beseitigt das Natürliche des Menschen und bezweckt blos das Moralische desselben.

C. Es ist daher endlich der Mensch in seiner Totalität, welcher sich, als der sich von sich Unterscheidende, Gegenstand seiner Erkenntniß zu werden vermag. Nicht einseitig, wie in den sub A und B angeführten Doctrinen, in welchen er nur von einer oder der andern Seite Gegenstand der Wissenschaft ist, sondern nach jeder und allen seinen Seiten wird er Gegenstand der Anthropologie. Ihre Aufgabe stellt sich in der Frage dar: wodurch und wie kommt der Mensch dazu, daß er nicht nur sich, indem er sich von sich selbst unterscheidet, sondern auch das, was nicht er selbst ist, die Welt und Gott erkennt?

Die Anthropologie ist daher die Wissenschaft, in welcher der Mensch sich erkennt, wie er sich sowohl von sich selbst, als von dem, was nicht er selbst ist, unterscheidet und in diesem Unterschiede mit sich identisch ist und bleibt. Bearbeitet wurde sie in neuerer Zeit von Steffens (Breslau, 1822.), und eine Skizze der Anthropologie gibt Hegel in seiner Encyklopädie. 3. Ausg. §. 398—411.

§. 2.

Stellung der Anthropologie im Gebiet der Wissenschaften überhaupt.

Durch ihren Gegenstand wird der Anthropologie, wie jeder andern Wissenschaft, ihre Stelle im Gebiet der Wissenschaften überhaupt angewiesen. Dieser Gegenstand ist nach §. 1.

der Mensch, als ein Erkennbares, weil, was nicht erkannt zu werden vermag, auch nicht Gegenstand einer Wissenschaft seyn kann.

Das Erkennbare zeigt sich aber überhaupt:

1) als ein solches, welches die Bedingung alles Erkennens, der Erkenntniß von Allem und Jedem ist und ohne welches nichts zu erkennen steht. Das Erkennbare als diese Bedingung ist das rein Logische, das Vernünftige in Allem, in Schluß, Urtheil, Begriff und allen übrigen Beziehungen. Die Wissenschaft davon ist die Logik, sie die Bedingende alles anderen Erkennbaren, jeder andern Wissenschaft. Das Erkennbare ist aber

2) ein solches, welches an sich selbst dessen ermangelt, ein Erkennendes zu werden und zu seyn, und das zu seiner Erkenntniß jenes alle Erkenntniß Bedingenden bedarf. Dieses Erkennbare in der Unmöglichkeit, sich selbst zu erkennen, ist das Natürliche im Unterschiede vom Logischen. So wird es Gegenstand der von den Alten nach der Logik sogenannten Physik, der jetzigen Naturphilosophie. Das Erkennbare ist aber

3) ein solches, welches zugleich das Erkennen überhaupt und das sich Erkennen vermag. So ist es weder das Logische, noch das Natürliche, sondern das Geistige (τὸ πνευματικὸν), der Geist. Er ist erkennbar und erkennt sich selbst und so, wie er als erkennbar zugleich der Erkennende ist, vermag er auch Gegenstand einer Wissenschaft von ihm zu werden, so zwar, daß er selbst Urheber dieser Wissenschaft, der Philosophie des Geistes, ist.

Hegel hat zuerst das Gebiet aller Wissenschaft in diesen drei und in deren innerer, nothwendiger Beziehung auf einander gefaßt, verstanden und dargestellt.

In einer von jenen drei Sphären, die das Ganze der Wissenschaft constituiren, muß auch die Anthropologie ihre Stelle

haben. Welche sie hat, ist ihr durch ihren Gegenstand angewiesen. In die logische Sphäre gehört sie nicht, weil der Mensch nicht die Vernunft ist, sondern sie hat, und der Gegenstand der Anthropologie nicht ὁ λόγος, dessen Wissenschaft die Logik, ist. In der Sphäre der Naturwissenschaft hat sie ihre Stelle auch nicht, weil der Gegenstand in dieser Sphäre nicht der Mensch, sondern die Natur, als Inbegriff des nicht Erkennenden, nur Erkennbaren ist. In der Sphäre der Wissenschaft vom Geiste, als solchem, kann die Anthropologie auch nicht stehen, denn ihr Gegenstand ist nicht der Geist qua talis, sondern der Mensch, welcher auf der einen Seite an die Natur, was seine Natur selbst vom Triebe an bis zur lebendigsten Thätigkeit seiner Seele beweist, auf der andern an den Geist grenzt, indem er die Natur sowohl, als sich selbst zu erkennen vermag.

Die Stelle der Anthropologie im Gebiet der Wissenschaften überhaupt ist mithin die auf dem Uebergangspunkte aus der Wissenschaft von der Natur zur Wissenschaft vom Geiste, sie steht gleichsam in der Mitte zwischen der Zoologie, welche im Gebiete der Naturwissenschaft die höchste ist, und der Pneumatologie.

Von dieser ihrer Stelle aus ist die Anthropologie die Wissenschaft, durch deren Studium jeder, der mit ihr sich beschäftigt, am besten für sein übriges Studium vorbereitet wird. Denn bei allem, womit der Mensch sich wissenschaftlich oder praktisch beschäftigt, ist er dabei, und je vollständiger und besser er sich kennt, um so bestimmter ist er dabei, und um so tüchtiger vermag er zu leisten, was er zu leisten hat. Deßhalb ist das Studium der Anthropologie die zweckmäßigste Introduction in jede andere Wissenschaft und besonders in die erhabenste und des Menschen würdigste unter allen übrigen, d. h. in die Theologie.

§. 3.
Verhältniß der Anthropologie zur Theologie.

Das Verhältniß, in welchem beide Doctrinen, die Anthropologie und Theologie zu einander stehen, ist:

1) ein theoretisches, denn beiden, der Anthropologie, wie der Theologie, gilt es um ein Wissen (εἰδέναι, θεωρεῖν). Jene beschäftigt sich mit dem Menschen als dem Wissenden, oder doch zu wissen Vermögenden; diese mit dem Glauben (πιστεύειν), der freilich kein Wissen ist, aber von welchem sie doch das Wissen seyn will, und seyn soll, die Theorie des Glaubens. Der Glaube gehört zur Religion und wird daher auch zum Unterschied von anderem Glauben, dem historischen, moralischen und politischen, Religionsglaube genannt. Der Gegenstand der Theologie ist die Religion selbst, die Theologie ist die Wissenschaft von der Religion. Hieraus bestimmt sich das Verhältniß der Anthropologie zu ihr in folgenden drei Hauptpunkten:

a. Die Religion ist allein für den Menschen. Das Thier, wenn es auch das sinnigste, ja wohl gar ein verständiges wäre, vermag doch, was es auch sonst vermöge, die Religion nicht. Andere Geister, außer dem Menschen, wenn deren sind, bedürfen der Religion nicht, oder vermögen sie auch nicht. Religion ist allein für den Menschen, wie er in der Mitte steht zwischen Thier und Engel. Ohne den Menschen zu kennen, wird es daher unmöglich seyn, da Religion allein für ihn ist, zu wissen, was Religion sey, sie von allem anderen bestimmt zu unterscheiden, ihren Ursprung und Anfang zu begreifen. Aber die Theologie soll und will das Wissen von der Religion seyn, auf sie bezieht sich also schon theoretisch die Menschenkenntniß nothwendiger Weise. Diese Kenntniß wird freilich im Leben der Menschen, durch Aufmerksamkeit eines jeden auf

sich und andere erworben, und dazu bedarf es keiner besondern Wissenschaft, sondern etwa nur der genauen Beobachtung des Spruchs von Schiller:

„Willst Du Dich selbst erkennen, so sieh' wie die Andern es treiben,
„Willst Du die Andern versteh'n, blick in Dein eigenes Herz."

Diese Beobachtung kann sehr weit gehen, und mittelst ihrer die Menschenkenntniß sehr groß und fest werden; aber für eine Wissenschaft, wie die Theologie, ist sie dennoch unzureichend. Sie würde hinreichen, wenn es darum zu thun wäre, unter den Religionen, die sich geschichtlich vorfinden, diese und jene, oder jede kennen zu lernen, und von ihr eine Theorie zu bilden. Aber die Theologie beschäftigt sich mit der Religion als solcher, nicht wie sie die Religion dieses oder jenes Volkes, sondern wie sie an sich, für die Menschen überhaupt es ist, und in dieser Beziehung ist der Name religio, obschon aus dem Heidenthum stammend, gut gewählt, weil die Römer unter diesem Namen alle und jede Art des Cultus zusammenfaßten. Dazu macht namentlich die christliche Religion die Prätension gegen die Andersgläubigen, daß sie die Religion für alle Völker, die Religion der Menschheit sey, und die Theologie hat in diesem Anspruch die Religion zu ihrem Gegenstand. Darum kann für sie die gemeine, und selbst die gelehrte Menschenkenntniß nicht mehr hinreichen, sondern ist der Mensch an und für sich zu erkennen.

b. Der Mensch ist für die Religion, ja allein für sie, sie ist das Höchste, was er zu erstreben vermag, wie wenn sie das Wesen des Menschen sey, und er in ihr, die er vermag oder hat, seine wahrhafte Wirklichkeit, seine Selbstständigkeit habe, so ist er für sie. Auch wird dieses in der Welt, wie sie war und jetzt ist, allgemein anerkannt. Wo die thierische Rohheit gehoben, wo der Mensch einigermaßen cultivirt und civi-

lisirt ist, da ist anerkannt, daß er Religion haben müsse. So z. B. in dem Lande der Welt, das den höchsten Grad der religiösen und politischen Freiheit hat, in Amerika wird doch darauf gedrungen, daß jede Corporation eine Religion habe. Atheisten in Masse werden nicht geduldet. Ebenso ist es im Character der religiösen Völker eingewurzelt, daß sie Alles aufgeben für die Religion. Daher war bei allen, die sich um Menschenkenntniß unter den Völkern, zu welchen sie kamen, bekümmerten, die erste Frage die, ob eine Spur von Religion anzutreffen sey, und war dieses der Fall, so galt es als Beweis, daß die wilde Horde einigermaßen aus der thierischen Rohheit heraus sey. Muß das aber eingeräumt werden, daß zum wahren Unterschiede des Menschen vom Thiere die Religion gehöre, so folgt, daß ohne Kenntniß der Religion keine Menschenkenntniß möglich sey. Eine Menschenkunde, wie die, welche Herr von Knigge in seinem Buche über Umgang mit Menschen darlegt, die nicht die Religion als Ziel anerkennt, wird immer eine einseitige bleiben. Damit mag es gelingen, die Andern schlau in sein Interesse zu ziehen, und für sich zu benutzen, aber die Menschenkenntniß ist nur einseitig. Also ist

c. das Verhälniß der Anthropologie zur Theologie in a, das der Bedingung zu dem durch sie Bedingten; die Theologie und ihr Studium hat zu ihrer Bedingung die Anthropologie und weder sie, noch ihr Studium kann ohne das der Anthropologie gelingen. Dadurch wird aber die Anthropologie nicht über, sondern unter die Theologie gesetzt, wie überall die Bedingung unter dem Bedingten steht. Das Verhältniß beider ist aber in b, das der Anthropologie, als der voraussetzenden Doctrin zur Theologie, als der von ihr vorausgesetzten. Die Anthropologie kann nicht von der Stelle, geschweige fortkommen und es zu etwas Tüchtigem bringen, ohne daß sie die Religion und die Wissenschaft von ihr, die Theologie voraussetze. Mit dieser Voraussetzung tritt aber die Theologie kei=

neswegez in den Dienst der Anthropologie, sondern diese bleibt immer ihr untergeordnet. Ebenso ist ohne Gott keine gründliche Weltkenntniß möglich, aber damit, daß Gott dazu vorausgesetzt wird, ist er keineswegs unter die Natur gestellt.

2) Das Verhältniß der Anthropologie und Theologie zu einander ist ein praktisches, und zwar dieses aus den Gegenständen beider Doctrinen, denn für die eine ist ihr Gegenstand der Mensch, dieser aber in seiner Lebendigkeit und Aktivität, welche schon das Praktische ist, für die andere ist ihr Gegenstand die Religion, aber auch sie nicht als ein that- und lebloses, sondern als lebendig und aktiv. An den Gegenständen beider Doctrinen tritt also schon an sich das Praktische hervor, und so ist ihr Verhältniß nothwendig ein praktisches, wie es sich in folgenden Momenten näher darstellt.

a. Die Religion, welche sie übrigens sey, nur daß sie keine Superstition ist, enthält nothwendiger Weise, mit Bezug auf den, für welchen sie Religion ist, die Gesinnung und That, die Gesinnung in Ansehung dessen, was für den Menschen, der zur Religion gelangt, Pflicht, Recht, Gesetz, Tugend und Sitte (ἔθος) ist, die That in Ansehung dessen, was er aus dieser Gesinnung beschließt, unternimmt und vollzieht. Die Gesinnung ist das Innerliche, die That das Aeußerliche, Praktische. Die Religion ist also in ihrem Wesen praktisch und daher besonders kommt es, daß es Schmach und Schande ist, wenn von einem gesagt wird: er hat keine Religion, denn damit ist er auch ruchlos und verächtlich. Die Gesinnung nun und auch die That gibt der Mensch, dessen Gesinnung jene wird, sich selbst; der Urheber seiner Gesinnung ist er selbst. Anders ist es mit bloßen Empfindungen, den Bewegungen des Sinnes; sie muß jeder nehmen, wie es ihm die Gegenstände geben, und ist also abhängig von dem, was durch ihn empfunden wird. In der Gesinnung ist er unabhängig und so mit der That ist

die Gesinnung gegeben. Aus dem Grunde seiner Willensfreiheit gibt kraft dieser Freiheit der Mensch diese Gesinnung sich selbst, kraft ihrer ist er seiner Handlung Urheber.

Aber der Theil der Theologie, welcher der Theil ist von dem Gesetz, der Pflicht, und dem Recht des Menschen ist Ethik oder Moraltheologie. Der Wille und dessen Freiheit, das Gesetz für ihn, und ihm zufolge jede Pflicht und jedes Recht kommt nicht durch die Natur, überhaupt nicht mechanisch und von Außen her an ihn, sondern ist das Wesen des Menschen. Wie er geboren wird, ist er zwar noch nicht der das Gesetz wissende und freie, aber der dessen fähige. Vor der wirklichen Willensfreiheit, vor dem wirklichen Gewissen, indem es vorerst nur ein mögliches ist, waltet vorerst nur das Unfreie; wie in dem Thier der Trieb, der Instinkt das Thier leitet, so in dem Menschen, ihn. Mit dem Triebe, mit dem er zu leben beginnt, beginnt er auch praktisch zu werden. Vom Triebe geht es zur Begierde, Lust, Neigung, Leidenschaft, wo die Freiheit nicht ist. Erst wenn der Wille die Leidenschaft bewältigt, wird der Mensch frei. Die Ethik, jener Hauptheil der Theologie, hat zu ihrem wesentlichen Gegenstande die Freiheit des Willens und das Gesetz dafür; die Anthropologie hat dagegen zu ihrem Gegenstande den Trieb bis zur Leidenschaft, und indem sie die Erkenntniß vom Menschen ist, wie er thierisch anhebt und zur Leidenschaft fortgeht auf natürlichem Wege, wird sie für die Ethik, als das Mittel für die Erkenntniß der Freiheit, eine Doctrin, ohne welche die Erkenntniß von der Freiheit und vom Gesetz nicht zu erreichen ist. So ist das Verhältniß der Anthropologie zur Theologie als Ethik ein praktisches.

Mit der Gesinnung und That, als dem Inhalt der Religion, ist der Glaube verknüpft. In Gesinnung und That ist er lebendig, ohne sie ist er todt. Also die Moraltheologie oder die vom Glauben und dessen Kenntniß untrennbare Ethik,

fordert zu ihrer Möglichkeit und ihrem Studium eine Anthropologie.

b. Wie aber der Glaube ohne Werke todt ist, so auch ist er ohne Gedanken und ohne Wissen blind. Das Gefühl in der beliebten Vorstellung des Gefühlsglaubens der Mystik ist in sich selbst dunkel, genug zwar für den, der es besitzt, aber dumpf, und wenn es auch das erhabenste wäre, schwarz wie die Nacht. Der Gedanke ist klar und hell, mit dem Licht der Sonne zu vergleichen, während das Gefühl ihrer Wärme zu vergleichen ist. Der erhabenste Gedanke, den der Glaube enthält, und in Bezug auf dessen Gegenstand er Glaube ist, ist der Glaube an Gott den ewig Vollkommenen, in seiner unendlichen Willensfreiheit, Gerechtigkeit, Liebe, Macht und Allgegenwart. Von diesem Gedanken kann der Mensch bis tief ins Herz ergriffen und bis zu dem bestimmtesten Gefühl gebracht werden, aber in diesem Glauben ist die Religion nicht blind. Was ist es aber nun, kraft dessen der Mensch diesen Gedanken vermag? Trieb, Instinkt, Begierde, Neigung ist es nicht, sondern es ist die Vernunft des Menschen, wie sie vom tiefsten Sinne herauf, wie sie mittelst der Phantasie, des Gedächtnisses und Verstandes sich dahin kräftigt, daß der Mensch den Gedanken faßt. Aber so ist ja offenbar die Erkenntniß von dem Menschen, wie er zur Vernunft kommen kann, auch Mittel für die Wissenschaft, die jenen höchsten Gedanken zu ihrem Inhalte hat, für die Dogmatik. Wie die Ethik zu ihrer Möglichkeit und zu ihrem Studium, so fordert auch die Dogmatik eine Anthropologie, und auch in diesem Punkte ist das Verhältniß dieser zur Theologie praktisch, denn mit dem Gedanken, mit der Dogmatik ist's nicht gethan, sondern auf Gesinnung und That soll gewirkt werden.

c. Die Religion, wie sie die Gesinnung und den Gedanken, wie sie die That und den Glauben zum Inhalte hat, wird dem Menschen nicht angeboren. Nur mit der Fähigkeit,

Religion zu haben, wird er geboren zu ihr; damit er sie habe, ist er zu erziehen. Diese Erziehung und Unterweisung für die Religion, in ihr und dem ganzen Religionscultus kann, was die Methode betrifft, auch der Gegenstand einer Wissenschaft werden; und es ist der Gegenstand der praktischen Theologie, die Methode, wie in der Religion unterrichtet und sie erhalten werden muß. Katechisation, Predigt und die ganze Function des Geistlichen sind dem Wesen nach praktisch. Ohne sie gelangt der Mensch nicht zur Religion, oder kommt am Ende um seine Religion. Zur Religion hin soll aber von dem Menschen der Mensch erzogen, in ihr unterrichtet und in ihrem Cultus immer bei dem Gedanken des Höchsten für Gesetz und Recht erhalten werden. Wenn aber die, denen der hohe Beruf geworden ist, den Menschen zur Religion zu erziehen und in derselben zu erhalten, den Menschen nicht durch und durch kennen, wie wollen sie ihrem heiligen Geschäfte gewachsen seyn? So fordert auch die praktische Theologie für ihre Möglichkeit und Ausübung eine Anthropologie.

Schluß: Begründet ist die Theologie in der Anthropologie nicht, und das Verhältniß der lezteren zur ersten ist nicht das des Begründers zur Begründeten. Aber im theoretischen Verhältniß der Anthropologie zur Theologie ist jene bedingend, diese bedingt, jene voraussetzend, diese vorausgesetzt; im praktischen Verhältnisse beider ist die Anthropologie die vermittelnde, die Theologie die durch sie vermittelte Doctrin. Zu ihrer Bedingung hat weder Ethik, noch Dogmatik, noch praktische Theologie die Anthropologie, aber an ihr hat die Theologie praktisch ein Mittel, ohne welches sie nicht gedeihen kann. Also bedingend, voraussetzend, vermittelnd sind die drei Kategorieen des Verhältnisses beider Doctrinen zu einander.

§. 4.
Zweck der Anthropologie.

Der Zweck der Anthropologie steht zu begreifen I. mittelst einer Reflexion auf die Lebensbedürfnisse des Menschen, II. andererseits auf seine Vernunft und Freiheit, kraft deren er sich über das Leben und dessen Bedürfnisse erhebt und erhaben ist. Jenes = se rebus submittere, dieses = res sibi submittere. (Horat. epist.)

ad I. Die Mittel zur Befriedigung jener Bedürfnisse sind im Allgemeinen zweifacher Art, nämlich solche, welche dem Menschen direct von der Natur gegeben werden, theils wie sie diese hat, z. B. Luft, Licht u. s. w., theils wie sie von ihr producirt werden, z. B. Pflanzen, Thiere u. s. w. Die Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse hat der Mensch mit dem Thier gemein. Wie das Thier, so führt auch er in der Natur ein ganz sorgloses Leben, frei wie der Vogel in der Luft, sich selbst überlassen, für den seine Mutter Natur Sorge trägt; hier zuzugreifen und jeden seiner Lebenstriebe zu befriedigen, dazu gehören nur Sinne, Muskelkraft und Gelenkigkeit. Aber so stehet auch der Mensch dem Thier in dieser seiner natürlichen Freiheit ganz unmittelbar nach; er ist der rohe Wilde. Der Anfang, worin der Mensch aus jener Rohheit herauskommt, ist der, daß er die Mittel zur Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse erarbeitet, und so zu sagen der Natur die Sorge für ihn abnimmt. Er baut das Land im Schweiße seines Angesichts; aus dem Paradiese ist er heraus, wo sein Leben sorgenlos war, er fängt aber an Mensch zu werden, und mit den Andern in nähere, dauernde Berührung zu kommen. Sein Leben wird ein Zusammenleben und dieses Zusammenleben ist

a. das der Schwachen und der Starken, körperlich und intellectuell. Jene sind entweder durch die Natur und durch den, kraft ihrer in ihnen wirkenden Trieb in die Gewalt des

Starken gebracht, oder durch diese selbst. Das Eine, z. B. das Weib, das schwächere Geschlecht, von Natur in der Gewalt des Starken; das Andere begründet das Verhältniß des Sclaven zum Herrn. Die Lebensbedürfnisse, welche der Schwache, Weib, Kind, oder der Sclave hat, werden nur mit Willen des Starken von jenem befriedigt; in allen diesen Bedürfnissen ist jener abhängig von diesem und in dieser Abhängigkeit genöthigt, den Starken zum Gegenstand seiner Beobachtung und Erkenntniß zu machen, ja sogar nach einer Kenntniß seiner Launen zu streben, um ihm sich möglichst gefällig machen zu können. Diese Menschenkenntniß, als das Mittel zur Erreichung des genannten Zweckes, kann sehr groß seyn und muß bei den Römischen Sclaven und Weibern zur Zeit des Plautus und Terenz sehr groß gewesen seyn, da in ihren Comödien fast überall äusserst feine und durchtriebene Sclaven und Weiber vorkommen. Aber sie ist dennoch keine wissenschaftliche Menschenkenntniß. Die Noth, der Drang, die Umstände, worin der Einzelne sich befindet, bewirken, daß er zu jener Menschenkenntniß kommt. Der Herr braucht seinen Sclaven gegenüber keine genaue Kenntniß von ihnen, sie müssen nach der Peitsche gehorchen, und nur in ihrer Geschicklichkeit werden sie erkannt. Aber der Herr hat andere Herrn gegenüber, die seine Sclaven nicht sind, und für ihn tritt so die Nothwendigkeit ein, diese zu erforschen. Dieses führt

b. auf das Zusammenleben der Menschen, wie sie einander coordinirt sind, wie also keiner direct der Sclave des anderen ist; wie sie jedoch einem Dritten, welches sie in der Coordination erhält, dem Gesetze subordinirt sind. Hier wäre also das bürgerliche Zusammenleben, dessen einzelne Verhältnisse unter dem Civilgesetze sind. Es gliedert sich dasselbe in Stände, die vorerst wohl bloße Kasten, wie bei den Indern, aber dann doch auf der höheren Stufe so gestellt sind, daß, obwohl ein ein Stand der höhere ist vor dem andern, dennoch die Mit-

glieder der Stände in Ansehung des Gesetzes alle sich gleich zu einander verhalten. So der Landmann, der Handwerker, der Künstler, Gelehrte, bis zum Regenten und seinen Beamten. Für das Leben eines jeden, für dessen Erhaltung, für den Erwerb und Gebrauch der Mittel zur Erhaltung, von den einfachsten Lebensmitteln, bis zu den ideelsten, Ehre, guter Namen u. s. w., ist Menschenkenntniß nothwendig. Die Mitglieder der Gesellschaft sind zwar frei und unabhängig von einander, aber sie bedürfen doch einander, z. B. der Handwerker gute Kunden, die Kunden gute Arbeiter; sie müssen sich kennen zu lernen suchen.

c. In der bürgerlichen Gesellschaft aber kann ein Streben einzelner Individuen rege werden, entweder alle anderen, die zur Gesellschaft gehören, von sich abhängig zu machen, oder sich unter und mit ihnen die möglichst größte Unabhängigkeit von ihnen zu erwerben, so daß es etwa heißt, wenn, was angestrebt wird, gelingt: ihr braucht mich, mein Wille ist euer Gesetz, aber ich brauche euch nicht. So kommt ein Despot heraus, dem die Coordination der Menschen nichts mehr gilt, sondern die Subordination, nämlich gerade unter ihm. Wenn die bürgerliche Gesellschaft, als Volk, durch List oder Gewalt, welche von den Umständen begünstigt werden, um ihre Freiheit gebracht worden ist, wenn an die Stelle der Republik die Despotie getreten, wie in Rom, wo dies Unwesen mit Cäsar begann, dann wird für den Despoten Menschenkenntniß das größte Bedürfniß seyn, um seine Macht zu behaupten, denn diese Menschen sind seine Werkzeuge, die er nur, wenn er sie genau kennt, für seine absolute Herrschaft brauchen kann.

Statt nun so mittelst der errungenen Macht sich die Menschen und Dinge zu unterwerfen, kann es einer auch umkehren und mittelst der Dinge sich von den anderen unabhängig machen und in der Unabhängigkeit erhalten. Diese Dinge sind Reichthum, Gold, Rentenscheine, Banknoten u. s. w. Ist auf der einen Seite der im Volke Mächtigste der Unabhängigste,

Organe um des Gemeinwesens oder Staates willen (διὰ τὴν πόλιν) da, und das ist auch von allen Erziehern in diesem Verhältnisse anerkannt. Vollkommen war dies Verhältniß in Griechenland bis auf die Zeiten des Pericles, und am vollkommensten in Sparta. So lieb der Mutter der Sohn war, galt er ihr doch nur des Volkes wegen, sie gab ihm in den Krieg den Schild mit und sprach: mit ihm oder auf ihm. Zu dieser Erziehung gehört wohl, als sie bedingend, Menschenkenntniß, die aber nicht über das Volk hinauszugehen braucht, für welches er erzogen wird, also nicht Anthropologie. Das Ideal eines freien Spartaners war es, wodurch die ganze Erziehung geregelt wurde; eine Menschenkenntniß, wodurch auch der Sclave anerkannt würde als vernünftig und der Freiheit würdig, konnte dabei nicht aufkommen. Plutarch hat eine Abhandlung περὶ παιδαγωγίας hinterlassen, welche sich ganz in jenem Verhältnisse hält, wo der Einzelne nur im Gemeinwesen etwas gilt. Weder Socrates noch ein anderer vor oder nach ihm, haben an eine Anthropologie gedacht mit Bezug auf Erziehung des Menschen und Pädagogik. Es kann aber auch

2) die Erziehung den Einzelnen zum Hauptaugenmerk nehmen als den zu Erziehenden, wie wenn er Zweck, das Volk aber, seine Verfassung, Gesetze und Sitten nur Mittel wären für ihn, als Zweck. Dann wird natürlich das größte Gewicht auf das zu erziehende Individuum gelegt, als wäre das Gemeinwesen mit allen seinen Institutionen, Gesetzen, Künsten, Reichthümern u. s. w. des Einzelnen wegen da, eine beliebte Ansicht unserer Tage, wo das Wohl des Staates, das Gemeinwohl nur beurtheilt und geschätzt wird aus dem Wohl des Einzelnen, als habe sich der Staat nur dem Einzelnen zum Opfer zu bringen. Die Erziehung jedes Einzelnen zu dem Zwecke, daß er der möglichst selbstständige, kluge und gewandte in allen Lebensverhältnissen sey, bedarf einer sehr umfassenden Menschenkenntniß, und in ihr ist es abgesehen auf die Unterordnung der

Vernunft und Freiheit unter das Leben. Ein Engländer, Lord Stanhope, hat aus diesem Verhältnisse seinen Sohn instruirt. Dieser Erziehung als einem Culturmittel des Einzelnen dient aber die Anthropologie als Wissenschaft nicht, und diese bedarf auch einer philosophischen Wissenschaft, wie sie die Anthropologie ist, nicht, sondern der Erfahrung. So öffentlich nun die Erziehung sey, so ist sie doch in der sub 1 und 2 betrachteten Weise einseitig. Diese Einseitigkeit hebt sich aber auf

3) wenn der Einzelne, indem er für's Gemeinwesen erzogen wird, zugleich für sich selbst, und indem er für sich selbst, zugleich für den Staat erzogen wird. In diesem Verhältnisse ist kein Mensch als dieser und jener Mittel für das Volk und den Staat, und kein Staat Mittel für die Einzelnen; die ganze Beziehung von Mittel und Zweck hebt sich somit auf. In diesem Verhältnisse ist gleicher Weise die Selbstständigkeit der Individuen und des Staates begründet; beide haben gleiche Würde. Die öffentliche Erziehung geht daher

α. auf die Individualität dessen, der erzogen werden soll. Er soll es dahin bringen, vernünftig, frei und selbstständig zu werden. Sie geht

β. auf die Nationalität jedes Einzelnen. Er soll nicht blos für sich, in einem abgeschlossenen und individuellen Charakter, sondern zum Nationalcharakter erzogen werden. Der deutsche Sohn soll ein Deutscher werden. Aber die Erziehung geht

γ. besonders auf die Humanität aus, und damit über die Nation hinaus. Der Erzogene soll sich in seiner Selbstständigkeit, Individualität und Nationalität, jedem andern als coordinirt anerkennen. Das Resultat dieser Erziehung wäre der Spruch des Dichters: homo sum; humani nil a me alienum puto. Die Erziehungsweise in dieser dritten Beziehung zur Humanität hat eine Theorie, die Pädagogik, welche unter den Deutschen aus Veranlassung Rousseau's von Campe

bis auf Schwarz vielfach bearbeitet worden. Aber diese Theorie, die Pädagogik ein Culturmittel zur Vernunft und Freiheit, hat an der Wissenschaft von der menschlichen Natur, Vernunft und Freiheit ihre Voraussetzung. Durch die Pädagogik bezieht sich die Anthropologie als Mittel auf die Cultur des Menschen als Zweck.

b. So ist es mit dem andern Culturmittel, mit dem öffentlichen Rechte und der Rechtspflege. Sobald der Mensch zu leben beginnt, also bereits im Mutterschoße, hebt er auch an, der Berechtigte zu seyn; er hat eben im Mutterschoße ein Recht auf sich, auf den zu leben Anfangenden, auf seinen Lebensanfang, und die Mutter, die ihn verruchter Weise tödtet, begeht ein Verbrechen. Mit dem Leben selbst ist, so wie der Mensch geboren wird, ihm das Recht an das Leben angeboren, und was er im Leben erwirbt, erarbeitet, gewinnt, darauf hat er auch ein Recht, das Recht auf sein Eigenthum. Darin zeigt sich gleich die Vernunft und Freiheit, denn obwohl der Mensch das Leben mit dem Thiere theilt, ist das ihm wesentlich, daß er das Recht darauf besitzt; das Thier besitzt es nicht. Das Recht aber ist für jeden bedingt, durch seine Erkenntniß von demselben; aus dieser kommt ihm zwar das Recht nicht, aber ohne sie kann er es nicht behaupten. Rechtskunde ist daher jedem Menschen nothwendig. Im Gemeinwesen, im Staat, worin allein das Recht sich realisirt und realisirt werden kann, bleibt es aber nicht bei der bloßen Kunde des Rechts, sondern da kommt es zur Wissenschaft, zur Jurisprudenz. Die Wissenschaft in Theorie und Praxis ist aber auch ein Culturmittel für den Menschen, besonders durch die nahe Beziehung derselben auf die Vernunft durch die Erkenntniß und auf die Freiheit durch den Willen. Wie Vernunft und Freiheit, eben so kann auch das Recht angesehen werden als Bedingung des Lebens, als Mittel für seine Erhaltung. In dieser Ansicht stände demnach das Leben höher, als das Recht, um des Lebens willen wäre

das Recht da und nur des Lebens wegen hätte das Recht einen Werth. Die Hauptfrage wäre immer mit Bezug auf's Recht Lebensfrage. Auch nach der Meinung der gegenwärtigen Zeit steht das Leben über dem Rechte, was dem Leben entspricht und der Sucht zu leben, der Begehrlichkeit, den Mitteln für den Genuß, wozu auch die Preßfreiheit gehört. Dem Leben ist dies gemäß, aber dem Rechte nicht, und der Vernunft und Freiheit, der Mutter des Rechts auch nicht. Im unbefangenen Urtheile des Menschen über ihn selbst, wenn er sich von der Begehrlichkeit in irgend einem Grade frei gemacht hat, steht das Recht über ihm, und hat das Leben nur durch das Recht einen Werth. Nicht der Verlust des Lebens ist für den Unbefangenen das größte Unglück, sondern der Verlust des Rechts; wäre das Recht weg, so würde am Leben nichts gelegen seyn. Um aber das Recht öffentlich geltend zu machen, es zu pflegen, dazu gehört auch Menschenkenntniß, besonders die des Pöbels, dem Alles zur Lebensfrage wird, am Leben Alles und deßwegen am Rechte Nichts liegt. Dieser Menschenkenntniß bietet aber die Anthropologie nicht die Hand, denn auf das Recht, als Lebensbedingung, ist sie nicht gestellt, sondern auf das Leben, als das durch das Recht bedingte. Mit seiner Menschenkenntniß, kann öffentlich, wenn von dem Rechte die Rede ist, der, welcher sie hat, einen sehr nachdrücklichen Gebrauch davon machen und so durch seine Rede bedeutend wirken. Aber wahrhaft große Redner, wie Pitt, Fox, Sheridan u. s. w. bedienten sich dieser Art der Beredsamkeit nicht, ihnen stund das Recht über dem Leben; deßhalb waren ihre Reden von Sophisterei frei, die nur in's eigene Interesse ziehen will, wie jetzt unter Grey. The commun sense and moral sense wird aber das Recht über dem Leben bewahren und hoffentlich auch die Deutschen durch ihren Rechtssinn davor schützen. Das wahre Verhältniß, weil es das vernünftige ist, ist das dem in jener Ansicht enthaltenen entgegengesetzte, wonach das Leben mit aller seiner Herrlichkeit dem

Rechte untergeordnet ist. Wenn daher jenes für dieses hingegeben werden muß, weg mit dem Leben; lieber ohne Leben, als rechtlos! —

Bildet sich die Erkenntniß vom Rechte zur Wissenschaft aus, zur Jurisprudenz, und findet diese Wissenschaft ihre Anwendung in der Wirklichkeit, im Leben, so wird die Wissenschaft theoretisch und ihre Anwendung praktisch ein Culturmittel für jedes Volk zur Ausbildung seiner Humanität. Aber so hat jene Rechtslehre und Rechtspflege eine sehr geordnete, gründliche und wissenschaftliche Menschenkenntniß zu ihrer Voraussetzung. Indirect ist diese also das Mittel für den Zweck, welchen Rechtslehre und Rechtspflege haben. Als das dritte Culturmittel ist zu betrachten

c. die öffentliche Religion. Sie war und ist zum Theil noch

1) die polytheistische, heidnische und als diese schon theils Privat-, theils öffentliche Religion; denn neben seinen Volksgöttern hatte auch hie und da der Heide noch seine Hausgötter (lares, penates), welchen von den Hausgenossen, den Hausvater an der Spitze, geopfert wurde. Aber in keiner von beiden Beziehungen war sie Culturmittel. Sie war der Ausdruck der Anerkenntniß, daß das Volk, wie der Einzelne, von einem unbekannten Wesen (μοῖρα, fatum) abhänge, und dieser Ausdruck war sinnlich und bildlich, phantastisch und imaginär. So war die ganze Religion und ist jetzt noch z. B. die Chinesische ein Cultus, aber kein Culturmittel, und die Priester bedurften daher nur Kenntniß des Volkes und des Cultus, nicht aber Menschenkenntniß. Aber die öffentliche Religion ist gewesen und ist noch

2) die monotheistische. Als solche hat sie ihre häusliche Andacht und ist so Privatreligion. Daneben ist sie jedoch öffentliche, als die des Volkes, und was den Cultus betrifft an gewissen Tagen. Diese monotheistische Religion ist aber in

dreifacher Form in der Welt vorhanden: in der ersten und ältesten als israelitische, in der zweiten als christliche und in der dritten als muhamedanische. Diese drei Formen der monotheistischen Religion haben das mit einander gemein, daß sie eine Lehre hat, und das ist ein wesentlicher Unterschied zwischen ihr und der heidnischen. Mit dieser Lehre gilt es in der monotheistischen Religion darum, daß es beim Volke und jedem Einzelnen nicht nur bei der Anerkenntniß eines höheren Wesens bleibe, sondern zur Erkenntniß komme. Auch haben diese Religionen ihre schriftlichen Quellen und Urkunden. Es sind also hier schon in den ersten Anfängen, in der Constituirung dieser Religionen Lehrbücher, und alle, die angestellt werden im Volke, vom Volke und für's Volk, sind verbunden, sich mit den Urkunden vertraut zu machen, und zu lehren jeden, der sich zur Religion bekennt, damit jeder nicht blos anerkenne, sondern erkenne, von dem, was er glaube, überzeugt sey. Es sind göttliche und menschliche Dinge, von denen die Lehre der Religion das Culturmittel für den Menschen ist. Menschliche Dinge, wovon sie die Lehre eben sowohl ist, wie von göttlichen zu lehren ohne Anthropologie ist nicht möglich. Also auch hier ist die Anthropologie indirect das Mittel für den Zweck, den die Religion als Culturmittel für die Menschen hat.

Und so wäre am Schlusse der ganzen Untersuchung die Frage die: welchen Zweck hat die Anthropologie? Antwort: Ihr Zweck ist nicht das Leben mit seinen Bedürfnissen, deren Befriedigung, und den Mitteln dieser Befriedigung, sondern ihr Zweck ist die Bestimmung des Menschen im Leben, wie sie das Leben selbst mit Allem, was dazu gehört, zu ihrer Bedingung hat, und über dem Allen steht. Die Bestimmung, die Du in dem Leben hast, ist: in dem Grade vernünftig, gerecht, rein, edel und gut zu werden, in welchem Du es vermagst, — die wirkliche Vernunft und Sitte. Für diesen

Zweck arbeitet die Anthropologie und nur für ihn. Daß sie nur diesem Zwecke dient, ist ihre Würde.

Aber an diese Antwort schließt sich die folgende Frage: wie bringt die Anthropologie sich selbst hervor oder zu Stande, um für den genannten Zweck ein tüchtiges Mittel zu sein? Die Hervorbringung der Wissenschaft ist zunächst vermittelt durch Individuen, die sich ihr widmen; aber für sie, die der Wissenschaft dienen sollen, sind Regeln, Gesetze erforderlich. Wer sie bearbeitet und studirt, darf nicht nach Einfällen dabei zu Werke gehen, sondern die Wissenschaft fordert ein nothwendiges, ein methodisches Verfahren für sich, und daher die Frage nach der Methode.

§. 5.
Methode der Anthropologie.

Die Verwirklichung eines jeden Zweckes, wie ihn der Mensch hat, oder zu haben vermag, ist bedingt durch die Erkenntniß der jenem Zwecke angemessenen Mittel. Wer den Zweck will, muß die Mittel kennen. Das Erkennen aber überhaupt ist seinerseits auch bedingt durch ein Bemerken, Aufmerken und Beobachten (percipiendo, animadvertendo, et observando cognoscitur quidquid sit, quod cognoscatur). Das Hauptmoment für das Erkennen ist das Beobachten. Aber schon das Bemerken und Aufmerken, vollends das Beobachten selbst, hat zur Voraussezung irgend einen Gegenstand, um dessen Erkenntniß es mit jener dreifachen Thätigkeit zu thun ist. Nur das mathematische Wissen bedingt sich nicht durch ein Wahrnehmen und Beobachten überhaupt, sondern hebt gleichsam von sich selbst an; aber der Gegenstand dieses Wissens ist auch kein wirklicher, d. h. er hat sein Bestehen nicht im Seyn und Daseyn, sondern im Schauen und Denken. Der mathematische Gegenstand in seiner Idealität ist daher auch vor der

Mathematik nicht vorhanden; vielmehr indem die mathematische Erkenntniß von dem Geiste producirt wird, ist dieser Geist auch der Schöpfer ihres Gegenstandes; er macht das Object, und indem er es macht, erkennt er es. Der wirkliche Gegenstand nun wird beobachtet:

I. so wie er sich dem Bemerkenden und Aufmerkenden selbst gibt, wie er also ein ihm schon gegebener, vorhandener, fertiger, eine Thatsache ist. Dieser gegebene ist nun entweder der Gegenstand in der Ruhe, bewegungslos, obzwar bewegbar, z. B. ein Gebirge, Fels, Stein, Gebäude, oder in der Bewegung, und zwar, indem sie entweder

a. die früher oben schon berührte ruhige Bewegung ist, wie z. B. der Gegenstand als Pflanze, die grünt und blüht, und dem Steine gegenüber ein Gegenstand der ruhigen Bewegung ist. Die Beobachtung der Pflanze bedingt ihre Erkenntniß und die ganze Botanik ist eine Wissenschaft, welche die Erkenntniß des in ruhiger Bewegung sich verhaltenden Gegenstandes zum Inhalt hat. Oder die Bewegung ist

b. eine unruhige, z. B. der Zug der Wolken, die Temperatur der Luft in ihrer Veränderung von der heitersten Ruhe der Luft, bis zum Sturme. Auch in dieser unruhigen Bewegung kann der Gegenstand mittelst der vom Menschen erfundenen Instrumente scharf beobachtet werden, um zur Erkenntniß der Gesetze zu gelangen, nach welchen der Gegenstand in der unruhigen Bewegung sich richtet. Für den Zweck der Anthropologie ist der Mensch der Gegenstand, auf welchen gemerkt, und welcher beobachtet werden kann, damit es zur Erkenntniß von ihm komme. Er aber als Gegenstand der Beobachtung, wie dieser sich selbst gibt, ein gegebener ist, kann sowohl beobachtet werden in der Ruhe, oder wie seine Bewegung die der höchsten Unruhe ist. Z. B. Julius Cäsar nachdenkend nach der Schlacht, innerlich Plane entwerfend, oder Alexander in der Leidenschaft, wie er seinen Clitus ersticht. Wie

auf diese Weise das Individuum, so wird ein ganzes Volk Gegenstand der Erkenntniß in der Ruhe des Friedens, oder in der Aufregung des Krieges. Die Erkenntniß von dem Menschen so im Einzelnen, wie sie etwa die Biographie liefert, und so im Allgemeinen, wie die Ethnographie sie gibt, ist eigentlich eine historische und erst vollständige, wirkliche Erkenntniß, wenn ihr Gegenstand aus der Zeit geschwunden, der einzelne Mensch oder das Volk fertig geworden, d. h. todt ist. Heißt es daher nemo ante obitum beatus, so kann man auch sagen: nemo ante obitum notus. Nach dem Untergang, nicht während der Existenz, kannte man das Römische Volk, erst nach seinem Ende, welches bei dem Einzelnen und Volke ein natürliches Ende seyn muß, und kein gewaltsamer Tod, der den Menschen aus seiner Entwickelung herausreißt. So würde z. B. Bonaparte, wäre er als erster Consul bei Marengo gefallen, nicht erkannt worden seyn, denn dort suchte niemand in dem Demagogen einen Weltdespoten. Dazu kommt, daß während des Lebens eines bedeutenden Mannes oder Volkes die Beobachtung vielfältig bestochen wird durch Neigungen der Liebe und des Hasses, durch Affecte der Furcht, durch Partheilichkeit, aber dadurch ist auch die Beobachtung getrübt. Diese Erkenntniß nun von dem Gegenstande, welcher er sey, wie er sich gibt, wie er vorgefunden und beobachtet wird, kann keine Wissenschaft seyn, und somit die Methode für dieselbe keine wissenschaftliche, sondern die Methode des Aufnehmens des Gegebenen und des Hinzufügens dessen, was zu dem Gegebenen hinzukömmt. Die Botanik ist die Pflanzenkunde, die von Jahr zu Jahr reicher wird an Inhalt, je mehr Pflanzen entdeckt werden. Mit der Menschenkenntniß verhält es sich ebenso, Erkenntnisse kommen zu Erkenntnissen als Erfahrungen. Die Methode für die Erkenntniß überhaupt, und für die des Menschen insbesondere kann daher die synthetische heißen, weil sie eine σύνθεσις von Erkenntnissen gibt. Wenn die

Philosophie in unserer Zeit einen fast allgemeinen Widerstand findet, so liegt der Grund zum Theil in der synthetischen Methode, die in allen Wissenschaften herrscht.

II. Der Gegenstand aber, der beobachtet wird, wie er sich gibt, kann auch beobachtet werden, wie er sich selbst macht, mithin so, daß die Aufmerksamkeit von der ersten Notiz an auf ihn nicht als den Gewordenen, Vorhandenen, oder als Thatsache, sondern im Werden richtet, und es gleich bei der Observation darum zu thun ist, daß er, wie er sich producirt, erkannt werde. Dann gilt's bei dieser γένεσις um den Gegenstand von dem ersten Beginn desselben an mit der Frage: wie, wodurch macht sich der Gegenstand und wodurch bringt er sich selbst hervor? Die Erkenntniß ist nun nicht mehr die synthetische, sondern die genetische. Wenn sie ebenso sich selbst macht, producirt, wie ihr Gegenstand sich selbst, dann ist sie mit ihm identisch, genetisch. Dieses schon dort, wo der Gegenstand ein nur lebender, eine Organisation, noch mehr dort, wo er zugleich ein beseelter ist, wie der Mensch und schon das Thier. Die Erkenntniß des Mechanischen, z. B. einer Maschine, ist für den, der sie nicht selbst gebaut hat, eine blos synthetische. Mit der Organisation ist's anders. Die ist nicht durch Construction entstanden, sie hat sich selbst gemacht, ist geworden, die Pflanze ist kein Fabrikat, sondern hat sich selbst producirt, es ist eine Genesis da von dem Keime bis zur Frucht. Die Erkenntniß der Pflanze in ihrem aus sich selbst Werden ist daher eine ganz andere, als die, vermöge deren sie als nur gegebene erkannt wird. Die physiologische Erkenntniß steht daher höher als die botanische. Auch für die Anthropologie kommt es darauf an, daß der Mensch in seinem Werden beobachtet werde, und diese Beobachtung ihn durch alle Stadien verfolge und so die Erkenntniß des Gewordenen das Resultat sey. So ist die Methode genetisch. Die, welche nur an's Sammeln gehen, sagen freilich zu dem Physiologen: ach,

der will das Gras wachsen hören! verhalten sich jedoch zu ihm, wie das Schaf zum Menschen.

Diese Methode ist schwer, aber nöthig. Das sich selbst Produciren eines Gegenstandes ist das für sich selbst Werden. Er als Product, das selbst der Producent ist, existirt nicht zunächst für etwas anderes, sondern für sich, oder er ist sich selbst Zweck. Wird er producirt oder fabricirt, ohne daß er selbst producirt, so ist sein Werden nicht für ihn selbst, sondern für etwas ausser ihm, dann existirt er, das Gewordene nicht als Zweck für sich, sondern als Mittel für etwas anderes. So z. B. der Pflug und jedes andere Instrument; nicht so die Pflanze, die mittelst des Pfluges und Bodens, kraft des ihr immanenten Keimes sich selbst producirt. Der Pflug hat ohne Pflanze keine Bedeutung, ist nichts ohne sie; aber die Pflanze existirt auch, wenn das Thier nicht wäre, das sie frißt, oder der Mensch, der sie gebraucht und beschaut. Das sich Produciren des Gegenstandes, als des Menschen, ist aber nicht blos sein für sich selbst Werden, sondern er wird auch seiner als des für sich Existirenden inne oder bewußt, und ist so nicht nur Zweck, sondern vermag auch sich selbst als Zweck zu wissen. Dieses seiner selbst als Zweckes sich Bewußtwerden, ist der Anfang des Vernünftig- und Freiwerdens. In diesem Bewußtseyn singt Voß: tumm machen lassen wir uns nicht, wir wissen, daß wirs werden sollen.

Jenes für sich selbst Werden, worauf für die Erkenntniß des Menschen alles ankommt, ist ein complicirtes Thun und Werden, und wird gefasst, indem der, welcher dasselbe beobachtet, schon unterschieden hat zwischen seinem Leib und seiner Seele. Die leibliche Bewegung fällt, wie der Leib selbst, unmittelbar in die Sinne, weil er und sie ein Räumliches sind und also im Raum mittelst der Aufmerksamkeit beobachtet werden können. Die Seele fällt in keinen Sinn, weil sie nur in der Zeit existirt, denn sie hat ihre Existenz lediglich nur in

der Zeit, so daß das Beobachten ihrer Bewegungen ein inneres ist. Der Räumlichkeit wegen ist der Leib und jede leibliche Bewegung, als blos äußerliche, leicht zu verstehen, der zeitlichen Bewegung wegen ist die psychische Bewegung leicht zu fassen. Der Gegenstand, wie er sich selbst macht, ist, indem dieses sich Machen ein einerseits nach Außen, andrerseits nach Innen gehendes ist, ein einerseits äußerliches, andrerseits innerliches Werden. Das Aeußere wird ein Inneres und bleibt zugleich ein Aeußeres; das Innere wird ein Aeußeres und bleibt zugleich ein Inneres. So ist jenes für sich Werden als die genannte Bewegung eine complicirte, und die Aufmerksamkeit geht, um es zur Erkenntniß des Gegenstandes zu bringen, dahin: die Bewegung zu fassen, wie der Gegenstand als der beleibte beseelt, und als der beseelte beleibt wird. Jene Bewegung ist schon als blos organische und so als das sich Produciren eine solche, wo das Aeußere ein Inneres, und das Innere ein Aeußeres wird. Sie hebt an auf der Seite des Inneren und ist einigermaßen äußerlich wahrnehmbar als Pflanzenkeim; er ist die rein innere Bewegung der Pflanze. Indem der Keim sproßt und Wurzel schlägt, geht das Innere in's Aeußere; die Pflanze entwickelt und vollendet sich, das Aeußere wird ein Inneres, die Frucht wird Keim. So hebt sie an zu existiren, existirt fort und ist sich selbst Zweck, wird sich aber dessen nicht bewußt. Es kann die innere Bewegung bedingend das pflanzliche Leben und Daseyn psychisch, die äußere somatisch heißen. So stellt Leibnitz die Pflanze als schlafende Seele (Monade) dar, die sich nicht bewußt wird. In der thierischen Organisation steigt das für sich selbst Werden um einen Grad höher als in der pflanzlichen, weil das Thier, indem es für sich existirt, seine Existenz fühlt. Die psychische Bewegung des Thieres ist daher höher, als die der Pflanze, weßhalb Leibnitz jenes als träumende Monas darstellt. Das für sich selbst Werden des Gegenstandes, der sich producirt, als ein seiner selbst sich bewußt Werden, ist ebenso

jene doppelte Bewegung des Aeußern, das sich ein Inneres, und des Innern, das sich ein Aeußeres wird. Darin ist schon die Möglichkeit des Bewußtwerdens als beleibt und beseelt. Für die anthropologische Erkenntniß ist jenes sich selbst Machen des Gegenstandes, sein aus und für sich Werden zugleich auf beiden Seiten, die das Werden hat, zu beobachten. Das ist schwer. Gegen diese Schwierigkeit sucht sich der Beobachter zu helfen, welcher gewohnt ist, was er zu erkennen strebt, als Gegebenes, als Thatsache zu nehmen. In dieser Gewohnheit richtet er sich, wenn es zum Problem kommt, den Menschen von seinem Ursprung zu erkennen,

a. aufs Aeußere, um, wenn er es begriffen hat, das Innere und dessen Verhältniß zum Aeußern zu finden. Es ist der menschliche Leib, den er beobachtet als Thatsache von der Sohle bis zum Wirbel in seiner Aeußerlichkeit, um die Seele, die innere Bewegung überhaupt zu erkennen, begreifen und verstehen. Dieser Beobachtung liegt die Regel zu Grunde: das Aeußere ist der Ausdruck des Inneren; an ihm, das gesehen, gehört wird, ist daher das Unsichtbare, das Innere zu erkennen. Im Aeußern zeigt sich das Innere. Nun kommt es aber hier nicht auf das Aeußere an, als ein bewegungsloses, todtes, wie in der Anatomie, denn es gilt darum, das Werden zu begreifen. Die Beobachtung geht also auf das Aeußere in der Bewegung. Diese Bewegung des Aeußeren stellt sich aber

1) als eine unruhige dem Sinne dar, die nur mit der ruhigen wechselt. Als unruhige fällt sie in den Sinn, und der Beobachter bemerkt sie am leichtesten und unmittelbarsten. Aehnlicher Weise wie in der Physiologie die Bewegung der Organe, ihre Function die ruhige ist und die Erkenntniß schwerer, als die des Unruhigen, wie z. B. der kerngesunde Mensch gar nichts von der Bewegung seiner Organe spürt, der Kranke aber die Bewegung derselben inne wird, so hat die Physiologie neben sich die Pathologie. Hier ist aber die äußere Bewegung zu betrachten in Bezug auf die in=

nere nach der Regel: das Aeußere ist der Abdruck des Innern, und wie sich der Mensch äußerlich unruhig bewegt, so ist das Innere ausgedrückt. So z. B. das Erzittern vor Frost ist äußere Bewegung, die keine innere zum Grund hat; das Erzittern vor Furcht ist eine äußere Bewegung als Ausdruck des Inneren. Aber alle diese inneren Zustände, wie sie äußerlich beobachtet werden können, sind παθήματα. Aus dieser Beobachtungsweise ist eine ganze Doctrin entstanden, die gleichsam zwischen der Physiologie und Pathologie einerseits, und der Anthropologie andrerseits steht, — die Pathognomik, die im Allgemeinen zwar bedeutend, aber im Besonderen und Einzelnen sehr unsicher ist, da z. B. das Erblassen bei einem Vorwurfe der Ausdruck der Schaam, oder des Aergers, oder der Furcht seyn kann. Diese Pathognomik ist besonders dem dramatischen Dichter nothwendig, weil er das Innere des Menschen im Drama äußerlich darzustellen hat. Unter allen poetischen Pathognomen ist unstreitig Shakespeare der größte. Nach dem Dichter bedarf auch der Schauspieler pathognomische Erkenntniß, weil er sich in die Gemüthszustände derer, welcher Rolle er spielt, versetzen und den Ausdruck derselben so genau kennen muß, daß das Publicum das Innere dessen, z. B. des Helden, dessen Rolle er spielt, zu begreifen glaubt. Solch ein Schauspieler war Garrik. Hier gilt es das Aeußere als Ausdruck für das Innere (μιμεῖσθαι). Pathognomik ist die Grundlage der Mimik als Schauspielerkunst, deren Theorie Engel zuerst bearbeitet hat.

2) Die Bewegung des Aeußeren, des Gegenstandes kann eine ganz ruhige seyn, die nur mit der unruhigen wechselt. Als diese ruhige Bewegung bietet sie sich dem Beobachter

α. offen und geradezu dar, und so ist seine Beobachtung derselben eine unmittelbare. Die Form und Gestalt des Menschen, wie er leibt und lebt, und wie sie selbst keine todte, vielmehr die ruhige Bewegung, fällt ihm selbst direct in den Sinn; jeder sieht und vernimmt jeden, der ihm gegenwärtig

ist, nach seiner Form und Gestalt. Diese menschliche Gestalt ist nun im Allgemeinen die eine und selbe, wie nach einem Grundriß und Typus, und in ihr, dieser Allgemeinheit nach, unterscheidet jeder einigermaßen Aufmerksame den Menschen gar leicht von jedem Thiere, so nahe dasselbe auch der Figur und Gestalt des Menschen kommt. Aber im Besonderen und besonders im Einzelnen variirt jene Form und Gestalt des Menschen gar sehr, nicht blos in Quantität, sondern auch was die Theile, Organe und Glieder betrifft, worin diese Form und Gestalt besteht. Die Gestalt eines jeden dieser Theile variirt gar sehr im Besonderen, Nationellen, Einzelnen und Individuellen. Diese Unterschiede der menschlichen Gestalt im Besonderen und Einzelnen, kraft deren einer, so sehr er dem andern gleicht, doch nicht mit ihm verwechselt werden kann, hat der Mensch selbst nicht gemacht. Als Kind ist das Besondere seiner Gestalt noch ganz ununterscheidbar, das Gesicht des Kindes ist noch ganz indifferent. Mit dem Wachsen des Kindes hebt sich die Gestalt schon heraus, die Züge werden immer bestimmter. Die Anlage ist in der Entstehung des Menschen schon gegeben, die Grundlage der menschlichen Gestalt ist die Natur, es liegt schon in der Zeugung. Aber jede Gestalt ist das Aeußere in der ruhigen Bewegung, und dies Aeußere der Ausdruck des Inneren, an jenem Aeußeren steht also dieses Innere zu erkennen. Dies ist physiognomisch, und auch in dieser Methode kann es zu einer Wissenschaft kommen (Physiognomik). Der berühmte Lavater hat der Menschenkenntniß auf diese Weise seine Zeit gewidmet, und gab zwei Bände physiognomischer Fragmente heraus mit Reflexionen und Schlüssen auf den Character, wie wenn der Canon der wäre: das Aeußere ist nicht blos Ausdruck des Inneren, sondern der Mensch wird der und das, worauf es die Natur bei seiner Zeugung und Geburt angelegt hat. Aus seinem Gesicht, auch aus seiner Hand, ja aus seinen Schriftzügen kann man folgern, wie sein Inneres beschaffen ist. Mit dieser Wissenschaft

wurde zu Lavaters Zeit viel Unfug getrieben. An der Physiognomik ist das Unwahre, daß der Mensch aus diesen Lineamenten zu erkennen stehe. Die Wahrheit darin erkannte schon Sokrates. Er gestand, als einer an seinen Zügen Anlage zur Lüsternheit fand, daß dem so sey, er sie aber unterdrückt habe. Lichtenberg schrieb physiognomische Briefe, in welchen er Lavaters Fragmente persifflirte und sein System ruinirte.

β. Jenes Aeußere in der ruhigen Bewegung bietet sich aber auch nicht offen und geradezu, sondern vorerst verborgener und versteckter Weise der Beobachtung und Erforschung dar, bleibt aber dabei äußeres; seine Beobachtung ist blos mittelbar. Das Besondere der Form bis zur Gestalt hin kommt aber auch hier noch mit in Betracht in der ruhigen Bewegung in dieser besonderen Form und Gestalt nach folgendem Gange: das Auge sieht nicht, das Ohr hört nicht, sondern das Thier sieht mit dem Auge, hört mit dem Ohr; der Kopf denkt nicht, das Herz fühlt nicht, sondern der Mensch denkt mit dem Kopf, fühlt mit dem Herzen. Es sind nicht die äußerlich offen und geradezu sich darbietenden Organe, sondern die in diesen Organen sich befindenden Nerven, in welchen jene Bewegung, auf was immer für eine Art, vor sich geht. Alle diese Nerven vom Fuße an, und alle Nervenbündel oder Knoten concentriren sich im Gehirn, wie sie von diesem Gehirn, wie von ihrem Ursprung auslaufen. Dieses Aeußere, das ganze Nervensystem ist der Ausdruck des Innern, das Somatische der des Psychischen und Pneumatischen. Aber die Beobachtung lehrt, daß jede besondere Art psychischer Verrichtung ihr besonderes Organ hat. Das Auge sieht zwar nicht, sondern durch die Sehnerven sieht das Thier, aber doch mittelst des Auges, welches das Organ ist und dazu gehört. So die Nase für den Geruch u. s. w. Haben diese Functionen des Sinnes ihre Organe, so läßt sich erwarten, daß auch die der Seele, z. B. des Gedächtnisses, der Phantasie, des Verstandes, Gefühls u. s. w. Organe haben, in welchen Nerven zu-

eines Volkes an Worten zur Bezeichnung innerer Bewegungen ist, ein desto vollkommneres Mittel hat der Beobachter dieser Bewegungen an ihr. So die deutsche und altgriechische Sprache verglichen mit der französischen und englischen. Es ist daher die Beobachtung des Menschen nach seinen inneren Bewegungen und ihre Erkenntniß im Griechischen und Deutschen leichter, als in den beiden andern, und weder der Franzose, noch Italiener, noch Britte kann daher eine so vollkommene Psychologie erreichen, wie sie der Deutsche nach dem Vorgange des Griechen entworfen und ausgebildet hat. Es sind nämlich jener inneren Bewegungen des Menschen unbestimmbar viele, zugleich sind sie von der größten Mannigfaltigkeit und dem Beobachter liegt ob, sie in dieser Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit scharf zu unterscheiden. Das kann aber nur mittelst der Worte geschehen, von denen jedes die innere Bewegung im Unterschiede von jeder andern scharf bezeichnet, und zwar so, daß der Beobachter bei jedem Worte sich des Unterschiedes des Wortes von jedem andern bewußt werde. Z. B. Gefühl, Empfindung u. s. w. Das Nächste ist daher, mittelst der Sprache jene innere Bewegung genau zu unterscheiden, und mittelst des unter ihnen gemachten Unterschiedes die Worte zu unterscheiden. Das Weitere ist die bei allem Unterschiede doch ähnlichen inneren Bewegungen durch den Gedanken mittelst der Erkenntniß mit einander zu verknüpfen. Also die Aufgabe des Beobachters ist, in jene Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der inneren Zustände, wie er sie in sich bemerkt, Bestimmtheit und Ordnung zu bringen.

Jede dieser Bewegungen aber ist, wie die äußere, eine Veränderung. An der inneren zeigt sich für den auf sie Merkenden das, daß sie Veränderung sey, leichter, genauer, unmittelbarer, als an der äußeren. In einem Momente fühlt er sich heiter, im andern betrübt; bald hat er eine klare, bald eine dunkle Vorstellung; das ändert sich von Moment zu Moment. Aber dem Beobachter kommt und muß dabei die Frage

kommen: woher jene Bewegungen als Veränderungen? Für die Beantwortung dieser Frage muß der Beobachter für die Beobachtung des Inneren auf die des Aeußeren zurückgehen, und die dort gemachten Entdeckungen für die Beantwortung jener Frage in Anwendung bringen. Aeußerlich ist jede Bewegung als Wirkung wahrnehmbar, jede Wirkung hat ihre Ursache. Das ist Gesetz der Natur in allen ihren mächtigen und gemeinen Bewegungen, z. B. im Regen, Nebel, Erdbeben, Gewitter. Auch die innere, psychische Bewegung als Veränderung ist Wirkung; daher entsteht die Frage, was ist ihre Ursache? Aber bei der Ursache kommt der ihre Wirkung Beobachtende leicht dahin, daß er ein Subjekt, oder eine Substanz, oder einen Körper für das anerkenne, welches die Ursache enthalte, von dem sie ausgehe. In Ansehung dieser Substanz, als der wirkenden, ist die Ursache nicht mehr Ursache, sondern Kraft. Hat sich nun mittelst scharfer Beobachtung unter den inneren Bewegungen der Unterschied gefunden, daß sie sind 1) Gefühle, 2) Vorstellungen, 3) Begierden, so hat jede Classe derselben, als der Wirkungen, eine Ursache, und ist in Bezug auf das Subjekt dieser Ursachen eine Kraft. So kommt der Beobachter zur Anerkenntniß einer dreifachen Kraft: 1) Gefühlskraft, 2) Vorstellungskraft, 3) Begehrungskraft, und nun ist nur noch die Frage: worin diese dreifache Kraft enthalten, was ihr Subjekt, ihre Substanz sey. Die Aeußerungen jener dreifachen Kraft sind insgesammt innere, rein zeitliche Bewegungen, sie ist daher innere Kraft und das Subjekt, die Substanz wird also wohl auch eine innere, rein zeitliche seyn; sie wird die Seele genannt. Wer sich selbst beobachtet, vermag nur Bewegungen und Veränderungen in sich zu beobachten, aber die Seele selbst, das Princip jener dreifachen Kraft, vermag er nicht zu beobachten. Also darin, daß der Mensch sich nicht blos als beseelt betrachtet, daß er vielmehr eine Seele als die seinige nimmt, ist er über das Bemerken und Beobachten hinaus. Z. B. die Wärme, Helle, der

Tag werden leicht als Wirkung erfahren. Die Ursache derselben ist das Licht, aber die Sonne, diese Substanz, ist's, wovon das Licht diese Ursache, die erwärmende und erhellende Kraft ausströmt, diese Kraft ist die Kraft der Sonne. Die Seele in jener Kraft des Fühlens, Vorstellens und Begehrens ist, oder gilt wenigstens auch für Substanz, aber wie Du die Sonne siehst, kannst Du die Seele nicht sehen.

Hier nun erhält die Beobachtung des Inneren, wie sie zur Voraussetzung die Seele hat, verschiedene Aufgaben, die sie zu lösen hat und wodurch die Menschenkunde Seelenkunde wird. Sie sind: α. Wie kommen Leib und Seele zusammen? Existirt die Seele vor ihrem Leibe, worin, wie lange? Ist ihr der Leib anerschaffen oder existirt der Leib vor der Seele, und ist ihm die Seele einerschaffen? β. Wodurch halten beide zusammen, durch Nerven, ein Nervenfluidum, durch das thierische Leben oder wie sonst? γ. Der Leib stirbt ab, verweset, ist's auch so mit der Seele, oder überdauert sie den Leib?

In beiderlei Beobachtungsweise sub a und b ist der Mensch, damit er erkannt werde, Gegenstand für den Beobachter als der bereits gewordene, mit allem, was er hat, wie er sich gibt, als Thatsache. Die Ergebnisse jener zweifachen Beobachtungsweise sind synthetische Erkenntnisse. Aber die Aufgabe der Anthropologie ist, daß der Mensch nicht thatsächlich, sondern in seinem Werden und Alles an und in ihm in seinem Werden erkannt werde. Sie muß ihn von Grund aus erkennen, von Anfang an; ihre Methode ist also

c. eine ganz andere, als die sub a und b betrachtete. Diese letztere mit ihren Ergebnissen ist für die anthropologische Methode nur Voraussetzung und Veranlassung. Mit der Anthropologie gelingt es desto besser, wenn zuvor Psychologie, Physiognomik, Pathognomik bis zur Kranioscopie studirt und erkannt worden. In der sub a dargestellten Beobachtungsweise, sich richtend auf die äußere Bewegung des Menschen, kommt vornehmlich seine Gestalt in Betracht, welche sowohl in der

unruhigen, als in der ruhigen Bewegung abgebildet werden kann, und noch im Bilde die jene Bewegung andeutende Gestalt bleibt. Daher sind ganz zweckmäßig die Werke über Physiognomik, Pathognomik und Kranioscopie mit Abbildungen ausgestattet. Bei der sub b vorgekommenen Beobachtungsweise ist Gestalt und Form des Menschen beseitigt, sie betrachtet nur die psychische Bewegung, die gestaltlose, von der es keine Abbildung, keine äußere Gestalt geben kann. Mit Bezug nun auf das Gestaltete (sub a), in dessen äußerer, ruhiger oder unruhiger Bewegung, ist die Beobachtungsweise contemplativ. Der Physiognom, Pathognom, Kranioscop beschaut beständig. In Bezug auf das Innere der Bewegung (sub b) ist die Beobachtung keine contemplative, sondern hier ist das Thun als Beobachten des Inneren selbst ein inneres Thun, somit ein reflectiren, nicht Contemplation wie sub a, sondern Reflexion. Die Anthropologie aber hat den Menschen nicht wie er ist, sondern wie er wird, in seinem Werden zu betrachten, ihre Methode ist daher weder contemplativ, noch reflexiv, sondern speculativ, ihre Erkenntnisse, wenn sie es zu Ergebnissen bringt, sind keine synthetische, sondern genetische.

Von dieser Methode kann ein vorläufiger Begriff gegeben werden, vorläufig nur, weil die Anthropologie selbst die Ausführung der Methode ist und mit jener diese erst sich vollendet.

Daraus, daß der Mensch von Grund aus, in seiner Entstehung, begriffen und erkannt werden soll, ergibt sich zuerst die Forderung, daß, wer ihn auf diese Weise erkennen will, von allem, was er schon erkannt hat, oder erkannt zu haben vermeint, absehen und es bei Seite stellen muß.

Sonach muß abstrahirt werden von dem Menschen, wie er leibt und lebt, gestaltet ist, äußerlich oder innerlich beschaffen seyn mag, gesund oder krank, kräftig oder schwach organisirt, dumm oder klug, schuftig oder edel. Von allem diesem Aeußeren oder Inneren, worauf gesehen wurde nach der Methode

sub a und b, muß abgesehen werden, und der Beobachter hat sich alles dessen, was er davon zu wissen vermeint, zu begeben. Aber der Gegenstand, welcher methodisch für die gründliche Erkenntniß von ihm beobachtet werden soll, ist doch der Mensch; er aber ist

1) kein Gedanke; der ist ein Inneres an sich, das der Mensch hat, aber der Mensch ist kein Inneres. Er ist aber

2) kein Ding, keine Sache; die ist ein Aeusseres, vom Menschen wahrgenommen, gedacht, erkannt, aber der Mensch ist kein Aeußeres.

Auf diese Weise wird für den Menschen und seine Erkenntniß abgesehen vom Inneren und Aeußeren, die nur Stufen für die Anthropologie sind. Aber so ist der Gegenstand ein ganz abstrakt identischer noch ohne Unterschied des Aeußeren und Inneren, des Leibes und der Seele; er wird Objekt mittelst des Absehens für die Beobachtung, und so ist die Methode schon speculativ.

Zwar sucht sich der Philosoph für das abstract Identische einen Namen, der nicht divergent ist von dem Aeußeren oder Inneren, so hatte Aristoteles dafür die ἐντελήχεῖα, der Gegenstand, welcher innerlich und äußerlich werden kann, aber noch nicht ist; Plato braucht — εἰδέα; Leibnitz — μόνας; Kant — transcendentale Apperception des Selbstbewußtseyns; Schelling und Hegel — das Absolute.

I. Der Mensch in seinem Werden ist weder eine innere, noch eine äußere Bewegung, aber er ist eine Bewegung, er wird, er entsteht. Seiner Möglichkeit nach ist dieses Werden ebensowohl ein inneres, als ein äußeres; es enthält das abstract Identische, wo äußeres und inneres noch nicht unterschieden sind und daher die Möglichkeit, ja die Energie, ebensowohl ein äußeres, als inneres zu werden.

II. Das Werden, jene Möglichkeit enthaltend, hat als Möglichkeit hiemit auch in sich selbst das, daß es bei der Möglichkeit nicht bleibt, sondern das Wirkliche wird. Die Methode ist also speculativ weiter die, das Werden zu beobachten, wie es einerseits ein äußeres, andrerseits ein inneres wird, folglich es zu

beobachten nicht als identisches, sondern als ein von sich unterschiedenes, differentes. Aber es ist das abstract Identische, welches unterschiedslos, wie es an sich ist, sich in diesen Unterschied setzt, die Identität, die sich selbst zur Differenz macht und daher

III. das Differente in die Identität, aus der es hervorgegangen, zu sich selbst zurückgekehrt. Das durch die Differenz hindurchgegangene Identische ist nicht mehr das Abstract-, sondern vielmehr das Concret-Identische, und die Methode ist die, daß die Beobachtung aus der abstracten durch die Differenz zu der concreten Identität gelange. Der Mensch im Werden hat weder Leib noch Seele, aber im Werden ist die Möglichkeit seiner Beleibung und Beseelung enthalten, und aus dieser Möglichkeit geht es in die Wirklichkeit über, worin der Leib als Aeußeres, die Seele als Inneres zusammen in das, was Leib und Seele hat, in das Ich übergehen. Das Kind im Mutterschooße ist schon Leib und Seele; ehe es das Ich ausspricht, ist es aber nicht concret. Die Methode wäre also einfach in den drei angegebenen Momenten ansetzend, fortführend und schließend, und wenn es sonst von der Wahrheit heißt, ihr Siegel sey einfach, so kann man hoffen, daß diese einfache Methode das Siegel der Wahrheit trage.

Schlußbemerkung. Der Vortrag der Anthropologie ist kein Bericht, der über den Menschen abgestattet wird, und wo der Berichterstatter alle Kenntnisse, die er gesammelt hat, andern mittheilt, wobei die andern sich nur diesen Bericht abstatten lassen und dessen Kenntnisse anwenden. Die Anthropologie ist keine solche Berichterstattung, sondern eine Anleitung für jeden, Menschenkenntniß sich zu erwerben, nicht sich geben zu lassen. Für beide, für den, welcher die Doctrin vorträgt, wie für die Zuhörer, ist daher die Aufgabe, nach speculativer Methode zu verfahren, also nicht zu sammeln, sondern zu produciren; von beiden Seiten gilt es demnach ein angestrengtes Arbeiten, ähnlich dem Bearbeiten des Bodens, um Früchte zu ziehen und dann zu erndten, nicht aber zu erndten, wo man nicht

selbst gesäet hat. Die Anstrengung bei dieser Arbeit ist nicht gering, und wer sie scheut, der läßt sich besser gar nicht darauf ein.

Schon die Angabe erworbener Kenntnisse, etwa damit sie von dem einen dem andern mitgetheilt werden, erfordert, damit kein Gewirre entstehe, eine Anordnung. Diese wird Anleitung, nicht blos Angabe, und die Forderung noch dringender, als dort, besonders wenn diese Anleitung, wie die der Anthropologie, eine durchaus methodisch zu Werke gehende seyn soll. Aber die Anordnung selbst wieder, die Eintheilung der Anleitung erfordert ein Gesetz, wonach eingetheilt werde. Zufällig, beliebig und arbiträr kann daher die Ab= und Eintheilung nicht gemacht werden, gleichviel, ob es die Ansicht eines Einzelnen, Mehrerer oder Aller wäre; sondern sie muß sich aus der Sache ergeben, wie es sich schon bei der Anatomie zeigt, die den menschlichen Leib eintheilt nach dem Gesetz, wonach der Mensch sich selbst eintheilt. Es ist zwar nicht der menschliche Leib, den die Anthropologie zum Gegenstande hat, aber der Mensch selbst. Aus ihm ordnet und theilt sich daher die Anleitung zu seiner Erkenntniß ein.

§. 6.

Eintheilung der Anthropologie.

Der Entschluß, den Menschen zu erkennen, ist bedingt durch eine Notiz vom Menschen. Diese geht voran und ist schon da. Zu ihr ist es gekommen mittelst der Aufmerksamkeit und Beobachtung, wie die §. 5. sub A beschriebene contemplative. Sie ist die Notiz vom Menschen, wie er dem Thiere zunächst steht, und dieses zunächst an ihn grenzt, so daß beide auf dieser Grenze sich nicht nur einander berühren, sondern auch das Thier in den Menschen sich continuirt und dieser in das Thier so zu sagen hineingreift. Diese Grenze ist einer Verwandtschaft ähnlich, daher man den Menschen als ein mit Vernunft begabtes Thier definirt hat. Auch ist's der Erfahrung gemäß, daß der Mensch selbst das Thier für seinen nächsten Nachbar halte. In diesem Verhältniß des Menschen zum Thiere kommt in Betracht

1) **das ihm mit dem Thiere Gemeinsame.** Das **Gefühl** hat der Mensch mit dem Thiere gemein, nicht mit der Pflanze, die wohl, wie z. B. die Mimosen, den Schein des Gefühls haben kann, aber nicht wie der Mensch und das Thier wirklich fühlt. In diesem dem Menschen und Thiere gemeinsamen Gefühle unterscheiden sich beide von der Pflanze, die dem Thiere zunächst steht. Aber das Gemeinsame der Pflanze einerseits, des Thieres und des Menschen andrerseits ist das organisirte Leben. Die Pflanze, ihrerseits eine Organisation, steht dem Unorganischen am nächsten; auch der Stein lebt, der Fels, die Erde lebt, aber ihr Leben ist kein organisirtes, wie das Leben der Pflanze. Das organische des Pflanzenlebens ist der Unterschied zwischen ihm und dem unorganischen Leben. Das der Pflanze und dem Stein Gemeinsame ist das Daseyn, die Existenz, welche der Mensch mit dem pflanzlich- und thierisch-organischen gemein hat. Unorganisches, organisches, fühlendes, menschliches Leben sind nur Bestimmtheiten an der menschlichen Existenz. Nimmt man nun das Gemeinsame (der Existenz) vom Unorganischen bis zum Menschen, so ist der Begriff desselben **die Selbstheit** oder der Begriff der Selbstheit. Was ist, lebt, organisirt, fühlt, dessen Wesen ist die Selbstheit. Das in und mit sich zusammenhaltende und so zugleich sich bewegende ist das Selbst, die Selbstheit. Was nur zusammengehalten wird und nur bewegbar ist, ist selbstlos, wie z. B. die Zahl 7.; dagegen die atmosphärische Luft, die Sonne, Erde, alle Existenz, alle Wirklichkeit ist Selbstheit. Das Gefühl, welches der Mensch mit dem Thier gemein hat, ist nicht in der Selbstheit gegründet, es ist mit ihr identisch, daher es **Selbstgefühl** heißt. Die erste Aufgabe der Anthropologie ist daher, eine Anleitung zu seyn zur Erkenntniß des Selbstgefühls. So hätte die Anthropologie ihren ersten Theil, der vom **Selbstgefühl** handelt.

Aber was auch immer noch außer dem Selbstgefühl der Mensch mit dem Thier gemein habe, er ist doch kein Thier, sondern

2) er unterscheidet sich vom Thier, und zwar nicht etwa blos auf beliebige Weise, sondern dadurch, daß für das Thier das Selbstgefühl die Grenze seines Daseyns ist, wie klug und sinnig sein Instinkt auch sey, daß der Mensch hingegen zum Bewußtseyn seiner kommt. Das Selbstbewußtseyn hat er vor dem Thier voraus, obwohl er nicht als seiner selbst bewußt geboren, sondern erst sich seiner bewußt wird. Das Gefühl, welches er mit dem Thier gemein hat, ist es aber, worin das Selbstbewußtseyn seiner Möglichkeit nach seinen Grund hat. Das sich Wissen hat er vor dem Thier voraus. Ein seiner sich bewußtes Thier ist noch nicht gefunden worden, wird's gefunden, so ist es ein Mensch. Die zweite Aufgabe der Anthropologie ist daher die, eine Anleitung zu seyn, daß der Mensch die Erkenntniß vom Selbstbewußtseyn, die er durch alle Kraft und Energie erstreben soll, erringe. *Γνῶθι σεαυτόν*. Wie Du Dich fühlst, so wirst Du Dir bewußt. So hätte die Anthropologie ihren zweiten Theil, welcher vom Selbstbewußtseyn handelt.

3) Das Selbstgefühl wird angesehen als das Aeußere, das Selbstbewußtseyn als das Innere. Wenn das Innere zum Aeußeren und das Aeußere zum Inneren wird, ist es ein Mensch, und so unterscheidet er sich nicht nur vom Thier, sondern ist auch erhaben über das Thier, so, daß durch sein Selbstbewußtseyn und seine Energie das thierische Gefühl über sich selbst gehoben und rein menschlich wird. So energisch das Thier sey, ein Gefühl des Wahren, Guten, und mit Bezug auf beide, des Göttlichen, hat es nicht, denn das Selbstbewußtseyn ist nur durch Vernunft und Freiheit vermittelt Religionsgefühl, zu dessen Erkenntniß die Anthropologie eine Anleitung seyn soll. So hätte sie einen dritten Theil, welcher vom Religionsgefühl handelt.

Philosophische

Anthropologie.

Der Anthropologie
Erster Theil.

Vom Selbstgefühl in seiner Entstehung und Entwickelung, und in seinem Fortgang zum Selbstbewußtseyn.

Vorbemerkung.

Der Ausdruck Selbstgefühl ist zweideutig, denn er bezeichnet

1) einen Zustand, worin der Lebende sich befindet neben anderen Zuständen, in denen er gleichfalls ist, oder vor anderen, in die er kommt, oder nach anderen, in denen er war. Der Lebende selbst, dessen Zustand das Selbstgefühl ist, steht im Verhältniß zu Anderen, die außer ihm sind. So nimmt sich das Selbstgefühl als Affect aus, und von ihm, als diesem Affect, ist weiter unten zu handeln. Hier ist nur zur näheren Bestimmung des Gesagten, daß das Selbstgefühl ein Zustand sey, folgendes noch zu bemerken. Dieser Zustand hat

a. die Bestimmtheit des Sensuellen, Sinnlichen. Das lebende Subjekt, das Thier dem lebenden gegenüber, geräth durch seinen Sinn in diesen Zustand. So z. B. der Löwe, besonders im Hunger, wenn er die Gazelle gegenüber hat; er brüllt, und sein Brüllen ist der Ausdruck des Selbstgefühls; die Gazelle zittert, auch Ausdruck des Selbstgefühls, bei jenem,

dem Starken, der Stärke, der dieser, der Schwachen, der Schwäche;

b. die Bestimmtheit des **Intellectuellen.** Da ist es aber kein Zustand des lebenden Thieres, sondern des Menschen. Wenn der Verständige, Kluge, den Thoren sich gegenüber hat, und dieser jenem gegenüber sich geltend macht, so wird das Selbstgefühl des einen, wie des anderen geweckt; bei ersterem das der Stärke, bei letzterem das der Schwäche.

c. Die Bestimmtheit des **Moralischen:** wenn dem gerechten Manne angemuthet wird, irgend einem anderen einen Gefallen zu erweisen, der gegen Ehre, Recht und Wahrheit streitet, so fühlt er sich selbst.

In allen diesen Bestimmungen hat der Lebende das Selbstgefühl oder er hat es nicht; der Zustand geht vorüber, und aus dem sich selbst fühlenden Pinsel kann, wenn er zur Erkenntniß kommt, durch die Schule der Erfahrung ein anspruchsloser Mann werden; aus dem Starken kann, wenn der Esel dem alten Löwen vor die Stirne tritt, ein Schwacher, aus dem moralischen Selbstgefühl kann über einen schlechten Streich ein Gefühl der Selbstverachtung werden. Aber der Ausdruck Selbstgefühl bezeichnet auch

2) ein **Verhältniß zum Leben,** welches im Selbstgefühl sein Bestehen hat, während das Selbstgefühl im Leben besteht, so, daß eines das andere bedingt und begründet, und beide zusammen entstehen und verschwinden. In diesem Verhältniß wird das Leben erkannt als animalisches zum Unterschiede von ihm als dem vegetabilischen. Der Zustand des vegetativen Lebens kann kein Selbstgefühl seyn, geschweige, daß jenes in diesem den Grund seines Bestehens habe. Unter dem Animalischen soll das Brutale und Humane verstanden werden. Zerfällt ein individuell animalisches Leben, schwindet es, so hört das Selbstgefühl auf. Der ist todt, aus dem das Selbstgefühl gewichen ist. Der ist nur scheintodt, in dem das

Selbstgefühl noch nicht vernichtet, sondern nur, wie z. B. in der tiefen Ohnmacht, in sich zurückgedrängt, seiner Aeußerungen beraubt ist.

Das Selbstgefühl als Zustand (sub 1) geht uns hier nichts an, sondern als Leben begründend und bedingend, also in seinem Verhältniß zum animalischen Leben (sub 2), und hier muß deßhalb die Betrachtungsweise speculativ seyn.

Nach dem Gesagten muß also die Erkenntniß des Selbstgefühls eine Erkenntniß des Lebens zur Bedingung haben, und ihr geht deßhalb die Betrachtung des Lebens voraus.

§. 7.

Das Leben.

Wer das Leben nennt, hat wo nicht eine Erkenntniß, doch eine Vorstellung von ihm. In ihr unterscheidet er dunkel oder klar das Leben von seinem Gegentheil dem Nichtleben, Lebendiges vom Leblosen. Das Kennzeichen, wodurch er das eine von dem anderen unterscheidet, wenn er es sich auch nicht vorstellt, ist die Bewegung; für ihn hat das, was schlechthin bewegungslos ist, kein Leben, aber wo er nur Bewegung merkt, da kann die Vorstellung vom Leben seyn, so fein, zart und leise sie auch seyn mag. Um das Leben zu begreifen, ist also die Bewegung, welche sein Wesen und mit ihm identisch ist, zu betrachten. Diese Bewegung ist aber weder eine örtliche, nicht die sogenannte Locomotion, wie z. B. das Rollen der Kugel; noch eine magnetische, wie z. B. die Richtung, welche die Magnetnadel nimmt; noch auch eine elektrische, wie z. B. der aus dem Conductor gezogene Funke, endlich auch keine chemische, wie z. B. in der Gährung, dem Gährungsproceß oder der Bewegung als Feuer, das Flackern der Flamme, das Ausströmen des Lichtes u. s. w., sondern sie ist zum Unterschiede von allen anderen, in denen der Gegenstand leblos ist, die organische genannt. Aber in der Vorstellung von ihr, als der organi-

schen, ist vorausgesetzt das concret Lebendige, wie es Organe hat und deren Bewegung. Von allen diesen Bewegungen muß aber abstrahirt werden, und sogar die Bestimmung des Organischen muß noch beseitigt werden. Somit ist der Gegenstand, den die Untersuchung hat, die Bewegung als solche, sie die rein abstracte, aber so ist sie kein Gegenstand, der in die Sinne fällt, der gesehen, gehört oder überhaupt sinnlich wahrgenommen werden kann; er muß daher geistig geschaut werden, das geistige, speculative Auge muß angewandt werden.

Der Gegenstand, die Bewegung hat ihren Namen ursprünglich von der örtlichen Bewegung her, aber vom Oertlichen ist zu abstrahiren, und der lateinische Ausdruck actio bezeichnet genauer die Bewegung als solche. Wo sie ist, die Bewegung als solche, die ganz abstracte, nur an und für sich seyende, da ist Leben, und wo Leben ist, ist sie; so, daß der Mensch, wo er meint, es finde eine Bewegung statt an und für sich, eine *αὐτοκίνησις*, glaubt, daß auch Leben da sey, wie z. B. der Wilde, welcher zum ersten Mal eine Uhr sieht, sie für lebendig hält, an einen Geist in ihr glaubt.

Der Gegenstand der Bewegung als solcher soll begriffen werden. Bewegung ist sie

1) von sich selbst weg, aus sich heraus. In diesem Momente beginnt sie concret zu werden, die an sich ganz abstract ist; sie ist die sich materialisirende, sich einen Inhalt, ein Volumen gebende, die Bewegung im Ansatz des Lebens, wo das Leben als pflanzliches die Faser, Rinde, Wurzel, als thierisches der Knorpel, Knochen u. s. w. wird. Dies geht, indem sie die thierische Bewegung wird, bis zu einem solchen Ansatz hin, der zugleich gewissermaßen ein Absatz wird, an dem das Leben aufhört, wie z. B. Klaue, Huf, Borste, Wolle. Denn wenn auch das Thier inwendig, z. B. in den Nerven Selbstgefühl hat, im Huf, Haar u. s. w. hat es keines; hier geht also das Leben in das Leblose über, jener Ansatz ist Absatz.

Aber eben jene Bewegung von sich aus ist und bliebe gegenstandlos, wenn sie nicht auch Bewegung

2) *nach oder auf sich hin wäre.* Dies ist keine zweite Bewegung, sondern der zweite Moment einer und derselben Bewegung. Als Bewegung auf sich hin ist sie, die ihr selbst, als der Bewegung von sich aus, eine Grenze setzende. Gab sie als jene von sich ausgehende sich Materie und Inhalt, so gibt sie als diese auf sich hingehende sich Form und Bildung. Im ersten Moment verkörpert sich die Bewegung, im zweiten gestaltet sich diese körperliche Bewegung, kommt zur Form. In beiderlei Momenten

3) *einigt sich die Bewegung als solche mit sich selbst.* Als solche sich mit sich einigende ist sie mit dem Leben identisch, denn die Einigung (unio utriusque momenti) ist ungetheilt sowohl *Verkörperung*, als *Gestaltung*. Die Gestalt, Form hat den Inhalt ganz in sich aufgenommen, der Inhalt ist von der Form ganz und gar durchdrungen, es ist eine Intussusception beider Momente; am Leben ist Alles formirt, Alles realisirt. In allen drei Momenten ist die Bewegung aber bedingt, und zwar

a. im ersten *durch das Element, worin sie anhebt, worin sie sich hält* (das Element der Erde). Für das Leben, wie es weiter sich organisirt als Fischleben, ist das Wasser Element, für den Vogel die Luft, für das Säugethier und den Menschen die Erde und ihre Atmosphäre.

b. Das zweite Moment hat zu seiner Bedingung ein *Mittel*, das vor jener Bewegung schon vorhanden seyn muß, nach dem sie greift, ein Mittel im Elemente. Die auf sich hingehende Bewegung nimmt nämlich aus dem, was vor ihr vorhanden ist, den Stoff für sie, als die von sich ausgehende; sonst kann sie keinen Inhalt gewinnen. In Bezug auf dieses Mittel ist die Bewegung in diesem ihren zweiten Momente *assimilirend*. Der Vogel lebt in der Luft, aber nicht

von ihr, der Fisch im Wasser; aber nicht von ihm. Hier zeigt sich demnach das Elementarische nur als das medium, nicht als das Mittel der Bewegung; dieses ist das Leben selbst. Das Leben lebt vom Leben und kann nicht anders bestehen. Dies Moment, das Anzueignende ist der Stoff im Elemente, den das Leben nimmt, um sich Inhalt zu geben und in der Form zu erhalten. So ist z. B. im befruchteten Ei des Vogels der Dotter nicht der Körper des Vogels, nicht sein Leib, sondern der nächste Stoff für die Belebung, welchen die nach Innen gehende Bewegung des klopfenden, befruchteten, organischen Punctes faßt, gestaltet und bildet; so wird dieser aufgezehrt, d. i. assimilirt und dies ist die Bedingung des Beleibens und Erwachsens.

b. So ist, was das dritte Moment betrifft, das Leben als die Einigung jener zweifachen Bewegung das Product und Princip seiner selbst. Es bringt sich hervor im Leblosen, d. h. im Elemente mittelst des Lebendigen im Stoffe, der ein organischer ist.

Das Leben hat der Mensch mit dem Thier gemein, folglich auch die Bewegung, welche das animalische Leben ist, aber doch mit einem großen Unterschied zwischen dem Leben als menschlichem und ihm als thierischem. Hier ist der Unterschied zunächst nur der Intensität nach, wo er also noch kein qualitativer, sondern nur im höheren Grad, also ein quantitativer ist. Denn

a. das Element, worin das menschliche Leben ansetzt und sich fortsetzt, die Erde und ihre Atmosphäre, ist dasselbe, worin auch das Pflanzliche und animalische anhebt und fortbesteht. Aber das menschliche hat in diesem Elemente fast ausschließlich eine stärkere Intensität, als das thierische. Dieser höhere Grad des intensiv menschlichen ist besonders durch die Erfahrung erkennbar aus den Climaten, und den verschiedenen Graden der Temperatur. Unter jedem Clima vom Aequator bis zu den

Polen kommt der Mensch fort, nicht aber das Thier. Er vermag mit dem Elephanten unter dem Aequator und am Pol mit dem Eisbären zu leben; aber nicht kann das Rennthier mit ihm in die heiße Zone sich verpflanzen, nicht der Löwe mit ihm in das Eismeer. Nur Ein Thier macht davon eine Ausnahme, der Hund ist überall zu Hause und des Menschen treuer Begleiter.

β. Die Bewegung, wie sie das Leben ist in jenen drei Momenten, hat als menschliches einen höheren Grad von Intensität, als wie sie das thierische und pflanzliche Leben ist, bei welcher jedoch abgesehen werden muß von der Extensität, denn hinsichtlich der Masse übertreffen viele Thiere den Menschen. Unter den Knochen aus der antediluvianischen Zeit hat noch niemand einen Menschenknochen gefunden, wie wenn die Vorwelt das Leben gehabt in der Masse, aber nicht in der Energie; und kindisch ist es daher zu sagen, die Erde habe nach der Fluth an Productionskraft verloren, da sie den Menschen hervorgebracht. Sein Leben hat eine höhere Intensität als das thierische, denn es besitzt bei weitem mehr Zartheit, Feinheit, Innigkeit der Organisation; die Functionen der Assimilation haben in ersterem einen weit höheren Grad der Wirksamkeit, z. B. der Durchdringung und Aneignung des Nahrungsstoffes, als bei den Thieren. Man sagt wohl: Blut ist Blut beim Vogel, Fisch, Menschen; aber das Fleisch ist qualitativ verschieden; das Fischfleisch ist nicht so durchgebildet, wie das des Vogels, dieses nicht so, wie das des Säugethiers, dieses nicht so, wie das des Menschen; die Kanibalen ziehen Menschenfleisch allem anderen vor. Endlich

γ. in Ansehung des Stoffes, der Mittel ist für jene assimilirende Bewegung, damit das Leben sich producire und reproducire, steht das menschliche Leben ebenfalls der Intensität nach höher. Das Thier nimmt den Nahrungsstoff, wie er ihm von der Natur geboten wird. Aber der Mensch, wenn er nicht

ganz unmittelbar noch dem Thier nahe steht, also die anderen Bedingungen des Lebens, worin er der Mensch ist, ihrer Wirksamkeit nach erfüllet hat, nimmt den Nahrungsstoff von der Natur nicht, wie diese ihn bietet, sondern er bereitet ihn zu, besonders mittelst des Feuers, welches nicht das Thier, sondern der Mensch allein in seiner Gewalt hat, und gewinnt so einen subtilisirten Stoff. Man hat nur sehr selten Horden gefunden, die das Feuer nicht kannten. So will man auch wissen, daß Affen sich wohl zu Feuer setzten und sich wärmten, aber nie Holz zulegten. Prometheus hat so durch die Gabe des Feuers die Menschheit aus der Thierheit gerissen.

§. 8.
Das menschliche Leben.

Die Bewegung 1) von sich weg, aus sich heraus, wie sie §. 7. sub 1. betrachtet worden, ist die sich äußernde, die äußere Bewegung (actio externa); was schon daraus erhellt, daß, indem sie die sich einen Inhalt gebende, die materialisirende ist, dieser Inhalt das Volumen, ein räumliches Bestehen erhält. Jene Bewegung 2) als die auf sich selbst hin, ist die innere (actio interna), denn indem sie die formirende, bildende und gestaltende ist, ist das, was formirt wird, von der auf sie gehenden Bewegung durchdrungen. Auch das erhellt z. B. im Wachsthum, Reifen (maturescendo); von dem, was wächst und reift, heißt es, es zeitige sich, dies Zeitigen aber ist das Innere, die innere Bewegung.

Die innere Bewegung nun

a. als die äußere ist die Bedingung des vegetativen Lebens und zugleich das vegetative Leben selbst, indem es durch sie, diese äußere Bewegung bedingt ist. Von innen heraus und so, daß die innere Bewegung fort und fort eine äußere ist, entsteht und besteht die Pflanze, so lange sie besteht; das Pflanzenleben ist kein Leben im Mark oder Holz, sondern ein

Leben in der Rinde, im Splint, ein Leben nicht in der Faser des Blattes, der Blume, Knospe und Frucht, sondern auf ihrer Oberfläche, so, daß man, wenn das innere Leben tiefer als die psychische Bewegung genommen wird, sagen kann: die Pflanze hat ihre Seele draußen, ihr Leben ist in der Aeußerlichkeit. Eben die innere Bewegung nicht als die äußere, sondern

b. in der äußeren, also im Unterschiede von ihr, ist die Bedingung des thierischen Lebens und zwar zweifacher Weise,

α. so, daß die innere Bewegung in der äußeren sich als von dieser unterschieden erhält; dann ist sie die Sensation. Für diesen Begriff fehlt in unserer Sprache das Wort; Empfindung ist zu viel, ist mehr als Sensation und Gefühl ist zu wenig; es ist rein innere Bewegung. Oder

β. so, daß sie, indem sie die innere Bewegung in der äußeren ist, sich mit dieser, von der sie unterschieden war, identificirt; dann ist sie die Perception, Empfindung.

Das thierische Leben ist somit von dem Pflanzenleben qualitativ unterschieden dadurch, daß das Pflanzenleben nur die innere Bewegung als äußere ist, das thierische Leben aber als innere Bewegung in der äußeren einerseits verschieden von ihr, andrerseits mit ihr identisch ist. Das Pflanzenleben setzt sich nicht als Thierleben fort, wie wenn dieses ein höher gesteigertes Pflanzenleben wäre, sondern das thierische bricht das Pflanzenleben ab, und scheidet dasselbe von sich aus. Das Lebendige, indem es der Sensation fähig ist, ist das Thier. So ist der Unterschied qualitativ.

ad α. Die Sensation eine innere Bewegung in der äußeren; die äußere, somit räumliche, hat ein Organ und ist als Bewegung durch das Organ vermittelt. Dieses Organ ist z. B. das Auge, das Leben als Auge oder das lebendige Auge. Die Flüssigkeiten, worin das Auge besteht, sind ein äußerliches in beständiger Bewegung, wie im Schlafe, so im Wachen;

wenn man das Licht der Sonne in ein Auge fällt, und ein anderer beobachtet dieses Auge, so findet er, daß die Pupille kleiner wird, blickt der, welcher in die Sonne geschaut hat, in die Dämmerung, so dehnt sich die Pupille aus. Dies ist äußere Bewegung. Die Sensation ist die innere Bewegung in dieser äußeren, welche innere Bewegung auch bei der genauesten Beobachtung nicht gesehen werden kann. Das Sehen kann nicht gesehen werden, wohl aber der Nerv, wodurch es geschieht. Mit dem Ohr ist's ebenso; die Saite wird angeschlagen, es entsteht eine Schwingung, die sich durch die elastische Luft dem Organ des Ohrs mittheilt, welche Vibration noch beobachtet werden kann, aber das Hören kann man nicht hören. Die Sensation kann man nur mit dem Gedanken erreichen, nicht mit dem Sinn. Der Ausdruck Sensation wird auch weiter ausgedehnt auf Affekte, die durch die Sensation rege werden, und wird dann in einem anderen Sinne gebraucht. Wenn z. B. von einem Ereigniß die Rede ist, das große Sensation erregt, so ist hier die innere Bewegung im Aeußeren bezogen auf eine andere Bewegung im Inneren, auf Affekte, Neigungen u. s. w. Aber von dieser Bedeutung des Wortes ist hier zu abstrahiren, wo es sich nur um die Frage handelt, was Sensation sey, und sie ist rein innere Bewegung im Aeußeren. Wie nun der Mensch mit dem Thier das Leben gemein hat, so hat er auch mit ebendemselben und vor der Pflanze voraus die Sensation. Oberflächlich ergiebt sich das schon durch den Anblick. Die Pflanze hat wohl Knospen, Augen, Fasern, aber keine Sinne. Die Sensation ist die organische, individuelle als Bewegung der Nerven oder der Sinne, die äußerlich als Nerven erscheinen. Der Mensch hat mit den übrigen Säugethieren die fünf oder sechs Sinne gemein; aber der Unterschied ist, das Thier als solches steht unter der Herrschaft der Sinne und ist unter dieser von ihnen allen unzertrennlich und ununterschieden. Das Thier ist nur Sinnen=

wesen, ist also durch jede seiner Sensationen wie gefesselt an die Gegenstände derselben.

Bei der Perception, Empfindung steht es zum Theil anders. Sie ist auch eine innere Bewegung in der äußeren, aber zugleich so, daß die äußere Bewegung sich nicht von ihr unterscheidet, sondern, wenn sie die innere ist, mit dieser identisch ist. Sie ist die Bewegung als das in sich Finden = Empfinden. So hat z. B. der Hund, wenn er einen Knochen sieht, Fleisch wittert, eine Sensation davon; hat er den Herrn verloren, so sucht er die Spuren, und wenn er ihn wiederfindet, welche Freude! So lange er ihn aber verloren hat, hat er keine Sensation, aber Perception. Der Pflanze ist es unmöglich, daß ihr Leben das der Sensation oder Perception sey, das Leben des Thieres ist aber das beider, sentit et percipit animans. Der Unterschied zwischen beiden ist aber noch näher zu betrachten:

1) Der Gegenstand der Sensation (id quod sentitur) und die Sensation selbst, die Bewegung und das, worauf sie geht, sind unzertrennlich. Z. B. der Lichtstrahl (id quod sentitur) muß in's Auge fallen, wenn die innere Bewegung die in der äußeren werden und eine Sensation entstehen soll; sie dauert, so lange das Licht in's Auge fällt, und Licht und Gesicht, Leuchten und Sehen sind, insofern das Sehen ein sentire und jeder Act desselben eine Sensation ist, unzertrennlich. Hingegen damit das Licht percipirt oder empfunden werde, muß es nicht unmittelbar gesehen werden, sondern nur einst gesehen seyn. Die Perception hat daher zu ihrer Bedingung nicht diese Continuität ihrer selbst und des Gegenstandes, sondern es ist ein Intervallum zwischen ihr und dem Gegenstande, kein continuum, sondern ein discretum. Das Leben in der Perception, das Empfindungsleben steht daher höher, als das der Sensation. Das Summen der Biene ist Leben in der Sensation, nicht so das Leben des Landthiers und Vogels. Wenn der

Hund den Herrn riecht, so ist das Sensation, sucht er ihn aber, so ist es Perception ohne den Gegenstand.

2) Die Perception hat die Sensation zur Voraussetzung, die innere Bewegung im Inneren ist bedingt durch die innere Bewegung im Aeußeren, aber nicht umgekehrt. Quod non sentitur, percipi non potest. Der Blindgeborene ermangelt z. B. der Sensation als des Sehens, hat daher keine Empfindung von der Farbe, also auch keinen Begriff von ihr.

3) Die Sensation, die Bewegung geht irgendwo im Aeußeren, in irgend einem Organ des Lebendigen, z. B. im Auge, Ohr u. s. w. vor sich, die Perception aber ist nicht eine Bewegung hier oder da, sondern in dem Lebenden seiner Totalität nach. Z. B. das Thier sieht mittelst des Sehnerven im Auge im Sehnerven, aber empfindet nicht in einem Nerven, sondern in sich, es empfindet.

Dieses erläutert sich noch durch folgendes Beispiel: Die Befriedigung des Hungers ist eine Sensation, der Gegenstand, das Nahrungsmittel ist unmittelbar im Contact, in Continuität, z. B. mit den Zungenwarzen, wie überhaupt, damit die Sensation sey, ihr Gegenstand und das Organ für sie unmittelbar zusammen seyn müssen. Das Salz muß auf der Zunge liegen. Aber indem die Befriedigung des Hungers die Sensation ist, was ist der Hunger? Er ist mit Bezug auf das Subjekt, auf das hungrige Thier, ein Gefühl, wovon weiter unten; aber mit Bezug auf das Objekt, auf das Nahrungsmittel, mittelst dessen er befriedigt wird, ist er eine Perception, Empfindung, eine Vorempfindung mit Bezug auf die Sensation in seiner Befriedigung. So ist das Pferd im Hunger in der Vorempfindung, nicht des Fleisches, sondern des Heus, Hafers u. s. w. Das hungernde Thier hat den Gegenstand noch nicht mit sich im Contact, der Hunger ist reine, innere Bewegung im Inneren, das Thier hungert nicht im Magen, sondern in sich.

Für das thierische Leben ist die Bewegung als Empfindung und als deren Reproduction, als Vorstellung die Grenze; wo das Empfinden ein Ende hat, da hat das thierische Leben seine Grenzen. Der Mensch hat mit dem Thier die Sensation und Perception gemein, und ist in diesen beiden Momenten, wie das Thier, wesentlich von der Pflanze verschieden, aber in beiden ist er auch nur der animalisch lebende, brutale Mensch. Doch ist das menschliche Leben in jene Grenzen der Bewegung als Sensation und Perception nicht eingeschlossen, sondern die Bewegung, die das menschliche Leben ist, ist die Negation beider,

α. die Apperception, Wahrnehmung, welche nicht in einem Nehmen des Gegebenen, wie die Sensation, sondern im Wahrnehmen besteht und der ferne Anfang der Erkenntniß ist. Welches ist aber ihr Unterschied von der Perception und Sensation? Die Apperception unterscheidet sich von der Sensation durch dieselben Momente, wodurch sich diese von der Perception unterscheidet, so daß es also auf den Unterschied zwischen Apperception und Perception ankommt. Beide sind innere Bewegungen in der inneren, als der mit der äußeren identischen, und darin einander gleich. Aber der Gegenstand der Apperception ist ein ganz anderer, als der der Perception, und aus dieser Verschiedenheit des Gegenstandes geht der Unterschied beider selbst hervor.

Der Gegenstand der Perception hat die Bestimmtheit des Oertlichen, Zeitlichen, Singulären, und obschon die Perception selbst nicht eine Bewegung an irgend einem Ort, in irgend einem Organ ist, ist ihr Gegenstand ein örtliches, ein zeitliches und ganz singuläres ein dieses, jetzt und hier. Diese dreifache Bestimmtheit des Gegenstandes für die Perception hat er von der Sensation her; indem diese von ihm ist, wird er empfunden in dieser dreifachen Bestimmtheit, welche daher die Bestimmtheit des Sinnes, die sinnliche,

sensitive genannt werden kann. Dagegen hat der Gegenstand der Apperception die dreifache Bestimmtheit des Individuellen, Speciellen und Generischen, so daß dabei jene Bestimmtheit des Oertlichen, Zeitlichen und Singulären gleichgültig wird. Aber jene drei, das Individuelle, Specielle und Generische sind Begriffsmomente, und der Gegenstand hat diese drei Bestimmungen nicht wie er in die Sinne fällt, sondern wie er der Gegenstand im Verstand, im Denken ist. Das menschliche Leben als die Bewegung, welche Apperception heißt, ist daher ein zwar durch Sensation und Perception bedingtes, aber schon das Leben im Verstand. Indem z. B. das Kind, welches empfindet und empfunden hat, beginnt wahrzunehmen, fängt es an verständig zu werden und zu sprechen, wie wenn Wahrnehmen und Sprechen unzertrennlich wäre. So z. B. die Distel am Wege ist für den Esel keine Distel, denn das Wort Distel bezeichnet eine Pflanzenspecies; der Klee ist für den Ochsen kein Klee, aber beide greifen zu, wenn ihnen der Klee oder die Distel in die Augen fällt, sind aber darum keine Botaniker, sondern nehmen nur, wie es ihnen der Augenblick und die Gegenwart gibt. Nennst Du die Distel, den Baum und dergl., so nennst Du das Allgemeine. Das Kind macht es ebenso in den ersten Jahren, wenn es hungert, dürstet, spielt. Die bunten Schmetterlinge, die es sieht, sind ihm noch nicht Gegenstände der Wahrnehmung, erst wenn es dieselben zu ordnen anfängt, hebt es an wahrzunehmen. Dabei ist der deutsche Ausdruck Wahrnehmung von großer Bedeutung, denn das Wahre an einem singulären, zeitlichen und örtlichen Objekt ist nicht das Singuläre, Zeitliche und Oertliche, welches vergehet, dagewesen und somit eitel ist, sondern das Individuelle, Specielle und Generische. Ein unmittelbar Einzelnes, als solches, ist weder ein Wahres, noch Unwahres, nur Erscheinung. Das sind keine Wahrheiten, die vergehen können, wie Fische absterben im Trocknen.

Im Einzelnen als Einzelnen ist keine Wahrheit; aber im Einzelnen als Allgemeinen ist die Wahrheit; die Gattung ist das Allgemeine und das Wahre. Der Baum ist ja der unsterbliche Baum. Indem das Empfinden zum Gegenstand hat das Einzelne in seiner Allgemeinheit, und diese ein Kriterium der Wahrheit ist, geht das Empfinden auf's Wahre, und ist das Thier, den Gegenstand im Wahren nehmend, wahrnehmend, kein Thier mehr. Die Empfindung, wie sie Wahrnehmung wird, hat schon eine Beziehung auf's Denken; der Gedanke hat zum Inhalt nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine im Einzelnen, woraus sich auch erklären läßt die Scheu vor Anstrengungen im Denken, vor speculativen Lehren. Es gilt um die ewige Vernunft, und nur was an ihr Antheil hat, ist wahres Seyn. Mit der Apperception fängt der Mensch an, in's Wahre zu treten, daher der deutsche Ausdruck Wahrnehmung. Indem nun das menschliche Leben die Bewegung als Wahrnehmung ist, welche sie als thierisches nicht seyn kann, ist es kein bloßes Leben, sondern zugleich ein Erleben; das Leben des Menschen wird erlebt von ihm selber kraft der Apperception. Als Wahrnehmung ist die innere Bewegung im Inneren vollendet; die Wahrnehmung selbst nämlich hat zu ihren Bedingungen einerseits die Sensation, andrerseits die Perception; aber, durch beide bedingt, ist sie mehr als dieses Beides. Man muß gesehen, gehört, viel gelesen und empfunden haben, um wahrzunehmen, und es bedarf eines großen Reichthums von Wahrnehmungen für's Wissen, Denken und die Wissenschaft. Also: sine sensationibus et perceptionibus nulla est apperceptio et nulla experientia rerum. Die aber irren, welche meinen, Wahrnehmungen, die doch nur das Bedingende der Erkenntniß und Wissenschaft sind, also auch Sensationen und Empfindungen wären an ihr, der Erkenntniß und Wissenschaft die Hauptsache.

Schluß. Die Betrachtung des Lebens wurde in §. 7 und 8.

sensitive genannt werden kann. Dagegen hat der Gegenstand der Apperception die dreifache Bestimmtheit des Individuellen, Speciellen und Generischen, so daß dabei jene Bestimmtheit des Oertlichen, Zeitlichen und Singulären gleichgültig wird. Aber jene drei, das Individuelle, Specielle und Generische sind Begriffsmomente, und der Gegenstand hat diese drei Bestimmungen nicht wie er in die Sinne fällt, sondern wie er der Gegenstand im Verstand, im Denken ist. Das menschliche Leben als die Bewegung, welche Apperception heißt, ist daher ein zwar durch Sensation und Perception bedingtes, aber schon das Leben im Verstand. Indem z. B. das Kind, welches empfindet und empfunden hat, beginnt wahrzunehmen, fängt es an verständig zu werden und zu sprechen, wie wenn Wahrnehmen und Sprechen unzertrennlich wäre. So z. B. die Distel am Wege ist für den Esel keine Distel, denn das Wort Distel bezeichnet eine Pflanzenspecies, der Klee ist für den Ochsen kein Klee, aber beide greifen zu, wenn ihnen der Klee oder die Distel in die Augen fällt, sind aber darum keine Botaniker, sondern nehmen nur, wie es ihnen der Augenblick und die Gegenwart gibt. Nennst Du die Distel, den Baum und dergl., so nennst Du das Allgemeine. Das Kind macht es ebenso in den ersten Jahren, wenn es hungert, dürstet, spielt. Die bunten Schmetterlinge, die es sieht, sind ihm noch nicht Gegenstände der Wahrnehmung, erst wenn es dieselben zu ordnen anfängt, hebt es an wahrzunehmen. Dabei ist der deutsche Ausdruck Wahrnehmung von großer Bedeutung, denn das Wahre an einem singulären, zeitlichen und örtlichen Objekt ist nicht das Singuläre, Zeitliche und Oertliche, welches vergehet, dagewesen und somit eitel ist, sondern das Individuelle, Specielle und Generische. Ein unmittelbar Einzelnes, als solches, ist weder ein Wahres, noch Unwahres, nur Erscheinung. Das sind keine Wahrheiten, die vergehen können, wie Fische absterben im Trocknen.

Im Einzelnen als Einzelnen ist keine Wahrheit; aber im Einzelnen als Allgemeinen ist die Wahrheit; die Gattung ist das Allgemeine und das Wahre. Der Baum ist ja der unsterbliche Baum. Indem das Empfinden zum Gegenstand hat das Einzelne in seiner Allgemeinheit, und diese ein Kriterium der Wahrheit ist, geht das Empfinden auf's Wahre, und ist das Thier, den Gegenstand im Wahren nehmend, wahrnehmend, kein Thier mehr. Die Empfindung, wie sie Wahrnehmung wird, hat schon eine Beziehung auf's Denken; der Gedanke hat zum Inhalt nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine im Einzelnen, woraus sich auch erklären läßt die Scheu vor Anstrengungen im Denken, vor speculativen Lehren. Es gilt um die ewige Vernunft, und nur was an ihr Antheil hat, ist wahres Seyn. Mit der Apperception fängt der Mensch an, in's Wahre zu treten, daher der deutsche Ausdruck Wahrnehmung. Indem nun das menschliche Leben die Bewegung als Wahrnehmung ist, welche sie als thierisches nicht seyn kann, ist es kein bloßes Leben, sondern zugleich ein Erleben; das Leben des Menschen wird erlebt von ihm selber kraft der Apperception. Als Wahrnehmung ist die innere Bewegung im Inneren vollendet; die Wahrnehmung selbst nämlich hat zu ihren Bedingungen einerseits die Sensation, andrerseits die Perception; aber, durch beide bedingt, ist sie mehr als dieses Beides. Man muß gesehen, gehört, viel gelesen und empfunden haben, um wahrzunehmen, und es bedarf eines großen Reichthums von Wahrnehmungen für's Wissen, Denken und die Wissenschaft. Also: sine sensationibus et perceptionibus nulla est apperceptio et nulla experientia rerum. Die aber irren, welche meinen, Wahrnehmungen, die doch nur das Bedingende der Erkenntniß und Wissenschaft sind, also auch Sensationen und Empfindungen wären an ihr, der Erkenntniß und Wissenschaft die Hauptsache.

Schluß. Die Betrachtung des Lebens wurde in §. 7 und 8.

angestellt, um die Aufgabe, daß das Selbstgefühl begriffen und erkannt werde, zu lösen. Somit käme es jetzt zur Lösung der Aufgabe selbst mittelst der Erkenntniß des Lebens. Aber direct kann nicht von der Erkenntniß des Lebens zur Erkenntniß des Selbstgefühls übergegangen werden, denn ein Moment liegt dazwischen, welches sich in die Frage faßt: was ist das Fühlen? die zuerst noch beantwortet werden muß.

§. 9.

Das Gefühl.

Es ist eine hergebrachte Meinung, daß das Gefühl ein leidender, passiver Zustand des Lebenden sey, wobei dann freilich nicht an einen Schmerz, ein Unwohl oder Uebel gedacht, sondern das Leiden ganz richtig für sich, oder abstract genommen wird, ob sich das Subjekt wohl oder übel dabei verhalte. Diese Meinung ist zuerst zu beseitigen und zwar schon dadurch, daß Passivität als solche gar nichts sey, und also auch kein Gefühl seyn könne. Der leere Raum, in welchen der Geometer Linien zieht, Figuren zeichnet, ist scheinbar passivisch, es wird in ihn gezeichnet, aber sein passiv sich Verhalten ist soviel wie gar nichts. Das Leben aber ist etwas sehr bestimmtes, reelles, und daher kann kein Leiden an sich, kein Leiden nur als Leiden hineinkommen. Allerdings ist aber zuzugeben, daß

a. das Fühlen ein Leiden (πάσχειν, pati) sey, schon der gemeinen Beobachtung nach, derzufolge der Fühlende sich passiv verhält. Allein ohne daß

b. das Leben sich aktiv verhalte, kann jenes Leiden nicht an und nicht in dasselbe kommen. Wer leidet, der wird berührt, getroffen, afficirt. Alles Leiden ist ein afficirt Werden, aber er kann nicht afficirt werden, ohne daß er aktiv sich verhalte, so daß, indem er afficirt wird, er zugleich sich selbst afficire. Demnach ist

c. alles Leiden ein durch Thun bedingtes, alle

affectio bedingt durch eine actio, und daher ist es zum Grundsatz der Physik geworden, daß Reaction = Action sey. Z. B. ein in den Sand gezeichnetes Dreieck wird von der Sonne beschienen; geräth es aber dadurch in einen leidenden Zustand? Nein, denn es kann sich nicht aktiv verhalten. Nicht es, sondern der Sand, in den es gezeichnet ist, wird heiß, weil er aktiv ist. Der Sand wird Glas, aber nicht ohne Reaction, das Glaswerden desselben ist ein durch Thun bedingtes Leiden.

Aber ist denn alles durch Thun bedingte Leiden auch ein Fühlen? Nimmermehr! Welches sind also die Bedingungen, wodurch, und wie ein durch Thun bedingtes Leiden das Fühlen wird? Für die Antwort muß auf das Thun zuerst reflectirt werden, als die Bedingung des Leidens. Dieses Thun aber (τὸ πράττειν) in Bezug auf das Leiden, als dessen Bedingung, ist ein Wirken (ἐργάζεσθαι), das Wirken aber

α. als solches, abgesehen vom Leiden, ist lediglich für Anderes, nicht für sich Thätig oder Aktiv seyn. Durch dasselbe geräth das Andere in einen leidenden Zustand. Z. B. die aus der Kanone gegen eine Mauer abgeschossene Kugel schlägt, wenn die Ladung stark genug war, durch die Mauer. Das ist das Leiden der letzteren, aber dadurch verliert auch die Kugel selbst an Wirksamkeit. Bestimmter wird daher das Thun als Wirken für ein Anderes durch die Reflexion auf die Maschine begriffen; so ist die Mühle, durch Wind oder Wasser im Gange, wirkend für ein Anderes und auf ein Anderes; denn für den Menschen ist die Mühle und auf den Gang wird gewirkt. Verhält sie sich rein aktiv? Nein, sondern sie reibt sich selbst auf, ihr Wirken ist ein ihr eigenes Leiden bedingendes, für Andere bestehendes blos mechanisches Bewegen, höchstens ein mechanischer Proceß. Eben das Wirken

β. als jene Bedingung des Leidens ist ein Thun, indem für ein Anderes zugleich für sich, und zwar so, daß dasselbe vermittelt ist durch ein Drittes außer dem Dinge

selbst und außer dem Anderen. So ist dies Thun die vegetativ organische Bewegung. Das pflanzliche Wirken ist zuvörderst ein Thun für sich selbst; die Pflanze producirt sich, sie bedarf keines Pflanzenmachers, wie die Uhr eines Uhrmachers, und sie reproducirt sich, wenn sie etwa in der Mittagshitze getrauert hat, im Abendthau. Aber ihr für sich Wirken ist zugleich ein Wirken für Andere, natürlich ohne Absicht. Das Andere ist zunächst das Thier, von dem sie verzehret wird. Vermittelt ist dieses Wirken jedoch durch ein Drittes, durch die elementarische, rein organische Bewegung, denn mittelst des Lichtes und der Wärme, der atmosphärischen Luft und des Wassers ist jenes Thun ein für sich und für andere Wirken. Von den Elementen wird das vegetative Thun afficirt, getroffen, und dies afficirt Werden ist Leiden, aber nur, indem das Leiden jenes vegetabilische Wirken zur Voraussetzung hat. Influirt das Licht auf die Pflanze, so faßt sie es in sich auf und verwandelt es in Farbe, die ihr fast ganz abgeht, wenn sie nicht im Licht erzogen wird. Endlich kann man

γ. das Wirken bedingend ein Leiden als ein Wirken zunächst für sich und dann für Andere nehmen, welches nicht durch ein Drittes, sondern durch sich selbst vermittelt ist. Dann ist die Thätigkeit nicht vegetativ-, sondern animalisch-organische. Das so durch ein Thun bedingte Leiden, welches durch das Thun selbst sich vermittelt, ist das Fühlen.

In der unter α betrachteten mechanischen Bewegung, wozu noch die magnetische, elektrische, chemische kommen kann, ist, obgleich sie ein durch Thun bedingtes Leiden ist, kein Fühlen, in der unter β vorgekommenen vegetabilisch-organischen ist auch noch kein Fühlen; ihr Thun ist vermittelt durch ein Drittes, durch die elementarische Bewegung, daher erst in der unter γ erkannten animalisch-organischen Bewegung, wo die Vermittelung die vermittelnde Bewegung durch sich

selbst ist, das Fühlen sich findet. Das Vermittelnde hier ist nämlich die oben begriffene Bewegung als Sensation und Perception, wenigstens als die Möglichkeit beider. Es ist nicht Wärme, Luft, Licht u. s. w., sondern die Sensation, die Empfindung davon, die vermitteln, daß das Thun ein Fühlen ist. Das Gefühl hat also die Sensation und Perception, wenigstens die Möglichkeit der einen oder anderen zu seiner Voraussetzung. Z. B. eine grelle Farbe fällt in's Auge, sie zu sehen ist eine Sensation, ja eine Perception derselben; je greller die Farbe ist, desto bestimmter ist jenes Sehen durch das Thun bedingtes Leiden, dies sagt das Gefühl.

Im Gefühl nun ist die das Leiden bedingende Thätigkeit eben jener Vermittelung wegen unmittelbar bei sich selbst; in der Empfindung ist die Thätigkeit entweder bei einem Anderen, oder ganz in einem Anderen. Aber indem das Gefühl so bei sich ist, ist es nicht blos Gefühl, sondern Selbstgefühl.

§. 10.
Das Selbstgefühl.

Was wirket, das existirt und ist ein Wirkliches, was existirt, das wirkt, und was wirklich ist, ist wirksam (omnis existentia est efficientia); was schlechthin zu wirken aufgehört hat, hat auch zu existiren aufgehört, und umgekehrt. Homers Gesänge wirken fort in Schulen, auf Kathedern und im Leben. Es ist also nicht wahr, daß, wenn das Wirken aufhört, auch die Existenz aufhöre. — Was wirksam ist, hat seine Existenz

a. ganz und gar in einem Anderen und nicht in sich, oder
b. zum Theil in einem Anderen, zum Theil in sich, oder
c. ganz und gar in sich und nicht in einem Anderen.

ad a. Das Andere, worin das Eine, gleichviel ob mit großer, oder geringer Energie existirt, kann bezeichnet werden als medium, receptaculum, Behältniß für das Eine, worin es gehalten, getragen wird, existirt, wirkt. Solch Anderes ist

z. B. für ein Stück Holz das Wasser, worauf es schwimmt, für die Seifenblase oder Feder rc. die Luft, worin sie fliegt. So existirt überhaupt alles mechanische nicht für sich, sondern nur für Anderes seyend ganz und gar in dem Anderen.

ad b. Das Andere hingegen, worin Eines, das zugleich in sich existirt, Existenz hat, ist kein bloßer Behälter, kein bloßes Medium, sondern ein Element, und in Ansehung dessen, was in diesem Wirklichkeit hat, sein Element. So ist z. B. die Luft für den Vogel in ihr nicht blos das Medium, das Wasser für den Fisch nicht blos Behältniß, sondern das Element. Die Seifenblase schwebt in der Luft, der Vogel fliegt in ihr, das Holz schwimmt im Wasser, der Fisch durchschwimmt das Wasser.

ad c. Das wirkende Wesen ens efficiens, efficax, efficacissimum, welches wirklich ist, lediglich in sich, nicht in einem Anderen, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung der Sinne, der Empfindung, sondern blos für den Gedanken, für den Geist, für die Seele. Sagen wir Gott und fragen, welches ist sein Element, so ist die Antwort: der Gedanke; er ist in sich, nicht im Raum. Aber damit sind wir der Theologie nahe, und dies dritte sub c ist nur der Vollständigkeit wegen bemerkt.

Was zum Theil in einem Anderen, zum Theil in sich existirt, wird theils von diesem Anderen, theils von sich selbst berührt oder afficirt. Es kann aber dasselbe

1) von einem Anderen nicht berührt werden, ohne daß es ihm eine Seite zukehre, auf der es von dem Anderen gefaßt oder afficirt werden könne. Aber so ist dasselbe ein Gestaltetes, denn nur als Gestaltetes hat es Seiten, mithin wie alles Gestaltete ein Aeußeres, und das, wovon es berührt, afficirt wird, sein Element ebenso ein solch Aeußerliches. Hier unter 1 kommt es demnach auf die Dimensionen des Raumes an, der die Bedingung alles Aeußeren und aller Aeußerlichkeit ist. Sie sind die Linie, Fläche und Oberfläche oder Umfang (volumen).

In diesen drei Bestimmungen ist, was nur immer in einem Elemente existiren kann, das Gestaltete; jedoch so, daß entweder, die erste Dimension vorherrscht vor den beiden anderen, die linearische (Länge) z. B. bei den Würmern, Schlangen; oder daß in der Gestaltung die Fläche vorherrscht vor der Länge und dem Umfang, wie z. B. bei den meisten Käferarten, und bei den Fischen bis zum Wallfisch; oder daß das Volumen, der Umfang vor der Länge und Fläche vorherrscht, wie bei den Säugethieren. Die Thierwelt in dieser Gestaltung wird von den Elementen, worin sie existirt, nach Beschaffenheit der Gestalt afficirt oder berührt. Ihr durch das Thun bedingte Leiden ist bestimmt durch die Seite, die sie dem Element darbietet. Der Regenwurm z. B. schlüpft beim Sonnenschein wieder in die Erde, und manchen Menschen geht es auch so, die, wenn sie aus der Rohheit der Empirie herauskommen in das Leben der Speculation, doch schnell wieder zurückkriechen.

2) Was in sich existirt, nur zum Theil in einem Anderen, das wird als in sich existirend, nicht vom Anderen, sondern von sich affieirt. Das bietet also auch als in sich existirend dem Anderen keine Seite dar; nur sich selbst bietet es sich dar, das als afficirendes von sich selbst afficirt werde. Eben dies Existirende, welches als das Afficirte selbst das Afficirende ist, mit der Möglichkeit der Sensation und Perception, ist das sich Fühlende, das Selbstgefühl.

Aber der Mensch verlangt; mag er wie der Wurm unter dem Boden, oder über demselben existiren mit der Erkenntniß in seinem Verstande, daß das, was existirt, von ihm wenigstens gesehen werde. Ist das Selbstgefühl nicht blos ein Wort, oder eine Vorstellung, die ein Wort bezeichnet, sondern ist es das Wirkliche, Existirende, so muß es sich nachweisen lassen. Von den Bewegungen, welche Sensation sind, hat Troxler in seinen Versuchen der organischen Physik nachzuweisen gesucht, daß sie jede für sich eine Art selbstständiger Existenz habe. Die li=

nearischen Gestalten, die Würmer sind ihm Repräsentanten des Tastsinnes, die Fische des Geruchsinnes, die Vögel des Gehörssinnes, die Landthiere des Gesichtssinnes. Nun aber fragt es sich, wie muß der Gegenstand beschaffen seyn, als welcher das Selbstgefühl Wirklichkeit hat? Gestaltet ist er nicht, also sind die drei Dimensionen des Raumes an ihm negirt; das Selbstgefühl existirt nicht linearisch, nicht in der Flächengestalt, noch in dem Volumen. Wenn aber jene drei Dimensionen des Raumes negirt sind, was bleibt übrig? Nur der Punct als Negation des Raumes selbst. Existirt das Selbstgefühl

α. als mathematischer Punct? Nimmermehr, denn es ist ein Thun (agere), bedingend ein Leiden, ein sich afficirendes Thun; aber der mathematische Punct ist kein Thun, keine Bewegung, ist soviel als nichts, das Selbstgefühl aber ist etwas. Oder ist das Selbstgefühl wohl

β. ein mechanischer, oder elementarischer Punct, ein Etwas, das den Raum undurchdringlich macht, und doch in ihm ein schlechthin Untheilbares und Unschneidbares, ein Atom, τὸ ἄτομον, sey? Wenn nur solche elementarische Puncte nicht blos von dem Menschen vorgestellte wären, wenn er ihre Existenz nachweisen könnte! Aber so ist es wie bei dem mathematischen Puncte. Oder wenn, falls solche Atome existirten, jedes ein sich selbst Afficirendes wäre, wenn jeder Punct zur Bedingung ein sein Leiden bedingendes Thun hätte! Aber jene atomistische, materialistische Physik sagt von ihren Atomen, sie wären nur eine Bewegung, hätten aber keine, ihre Bewegung wäre ein beständiges Fallen, ἐν τῷ κενῷ, sie coincidirten zu Wasser, wie Schneeflocken. So wäre also die Welt eine zusammengeschneite! Wird daher der Gedanke festgehalten, daß das Selbstgefühl aktiv sey, so muß behauptet werden, daß, da das Atom nicht aktiv, sondern passiv ist, es nicht das existirende Selbstgefühl sey. Es bleibt also noch

γ. der organische Punct übrig, welcher auch, weil er Punct,

ohne die drei Dimensionen des Raumes ist. Aber wie wird und wie ist er der organische? Wenn auf Pflanzenfasern, Wurzelfasern, Rinde, Laub Wasser gegossen wird (infunditur), so fängt bei einer mäßigen Temperatur der Pflanzenstoff an zu verwittern und zu verfaulen. Ist der Proceß des Verfaulens vorüber, wird dieses infusum in ein Glas abgegossen und in einem nicht zu grellen Sonnenlicht betrachtet, so bemerkt man darin eine Bewegung kleiner, kaum sichtbarer Puncte, die wie ganz stofflos, ohne Volumen sind. Braucht man das Mikroskop, so wimmelt das Wasser von Thierchen, Aufgußthierchen, infusoria, von lauter lebenden, organischen Puncten, welche das Selbstgefühl in seinem primitiven Werden und Existiren sind. Wird in den heißen Sommermonaten Essig an einen Ort gestellt, wo die Wärme insluirt, so entstehen auch Thierchen, welche jedoch schon Gestalt haben, lineariſche sind, der Essigaal; ebenso wenn das Kleinste entsteht im Käse; daher nur jene erstgenannten Infusorien rein organische Puncte sind. Ueber sie hat Oken treffliche Untersuchungen angestellt in seiner Abhandlung über die Infusorien.

Hier haben wir also das Selbstgefühl in seiner Existenz als Infusionsthier, aber mit der bloßen Möglichkeit der Sensation und Perception, so daß es bei dieser Möglichkeit bleibt; denn wo sie sich verwirklicht, ist ein Organ nöthig, der organische Punct ist aber nur die Bedingung der Wirklichkeit des Selbstgefühls. Sinne sind an den Infusionsthierchen durchaus nicht zu entdecken; also die Organe für Sensation, Empfindung u. s. f. fehlen; aber das Thierchen lebt, d. h. die Bewegung dieser Puncte im Wasser ist ihre eigene; sie werden nicht im Wasser getragen, wie Holz. Vergleicht man diese Aufgußthierchen mit den Sonnenstäubchen (beim Lichtstrahl), so ist der Unterschied auffallend. Letztere sind nur mechanische Puncte; zu ihrer Bewegung muß die Luft sie bewegen; durch diese werden sie nur bewegt. Jene Infusorien bewegen sich selbst im ruhigsten Wasser. Statt des Wassers in jenem Aufguß, wo der

Proceß blos chemisch ist und wo Infusorien entstehen, kann aber auch eine Flüssigkeit, die nicht einen chemischen Proceß bedingt, die so zu sagen selbst die organisirende ist, das Element seyn, worin das Selbstgefühl Existenz oder Wirklichkeit gewinnt. So z. B. im Fischteich, wenn darin allerlei Pflanzenstoff gährt und fault, entstehen Infusorien blos mit der Möglichkeit der Sensation und Perception. Im Fischlaich, in dieser Flüssigkeit existirt er schon als organischer Punct und kommt zur Existenz. Er wird als Bläschen in den Laich gelegt, die Wärme des Sonnenlichtes lockt das so existirende Selbstgefühl aus seinem ersten Element heraus, der Fisch wächst aus jenem organischen Punct zu einem gestalteten, und nun ist sein Element das Wasser. So ist es mit dem Dotter im Ei. Der Punct im befruchteten Ei, den die Physiker das punctum saliens nennen, ist der organische Punct, der als Selbstgefühl im Ei existirt. Durch die Ausbrütung gewinnt der Punct Gestalt. Mit dem Ei im Säugethier ist es nicht anders, und mit dem im foetus der Mutter verhält es sich ebenso. Der Ansatz zum Menschen in dem Bläschen ist ein organischer Punct, und an ihm ist freilich noch so wenig, außer daß er noch das sich selbst afficirende Thun ist. Bedenkt man aber, was aus dem Pünctchen werden kann! Es kann ein Sokrates und Plato daraus werden.

So ist das Selbstgefühl das Princip des animalischen Lebens, angehend vornehmlich den Bestand desselben von dem Mutterschooß bis zur Grabesstätte.

Viel weiter wird die Contemplation, was die Existenz des Selbstgefühls betrifft, nicht gehen.

Das Selbstgefühl nun, als das durch ein Thun bedingte und durch Sensation vermittelte Leiden, ist Bewegung und indem Bewegung, das Princip des Lebens und Bestehens. Diese Bewegung als Grund des bestehenden Lebens kann für die Beobachtung nicht nachgewiesen werden, direct nicht, wie das Selbstgefühl als solches nachzuweisen steht; aber eben dasselbe, als

jene Bewegung, wie es nicht nur der Grund des bestehenden Lebens, sondern auch ein Zustand des Lebens ist, ist nachzuweisen und aus ihm als Zustand zurückzuschließen auf die Bewegung selbst. So ist einerseits die Freude ein Zustand des lebenden Menschen, eine Gemüthsbewegung, sie in jenem sich selbst Afficiren das zum Affect gesteigerte Selbstgefühl. An ihr haben wir also das Selbstgefühl in der Erfahrung als Zustand des Lebendigen, aber nicht als Princip des Lebens. Dieser Zustand, worin sich die Bewegung als Selbstgefühl zeigt, ist kein localer, nicht irgendwo am Leib der sich freuende, sondern er selbst ist so afficirt und afficirt sich so, daß dieser Affect der Affect der Freude wird. Der Freude den Kitzel gegenübergestellt, wird es klar, dieser ist nicht die Bewegung als Selbstgefühl, sondern er ist local, irgendwo, in irgend einem Glied. Ebenso ist's mit dem positiven Gegentheil der Freude, mit der Trauer (tristitia). Auch sie ist kein localer Zustand, sondern der ganze Mensch trauert, ist voll Trauer. Setzt man den Schmerz (moeror) an die Stelle, so ist es anders, der wird zugleich empfunden, sein Inhalt ist an einem Glied, es schmerzt z. B. am Kopf u. s. w. Im Affect des Menschen liegen also Beispiele vom Selbstgefühl, wie es jene Bewegung ist. Diese Bewegung als Selbstgefühl ist nicht schon eine entweder äußere, oder innere, also auch nicht schon eine entweder somatische oder psychische, sondern in ihr der Bewegung, welche das Selbstgefühl ist, findet noch kein Unterschied statt zwischen ihr der äußeren und ihr der inneren; es ist keine Bewegung der Seele, auch keine des Leibes, sondern aller psychischen und somatischen Bewegungen Grund und Princip. Die Bewegung als Selbstgefühl ist noch mit sich identisch, eine Bewegung in sich, von Hegel sehr bedeutungsvoll als das reine in sich Erzittern bezeichnet. Zur Erläuterung folgendes.

a. Das Rollen einer Kugel über eine Fläche weg, oder das Fallen eines Körpers überhaupt aus der Höhe herab, ist

eine Bewegung, aber eine blos äußere, örtliche, und in diesem Rollen, Fallen als blos äußere Bewegung ist kein Erzittern.

b. Die Bewegung eines Körpers um sich selbst herum oder an ihm selbst ist α. als Bewegung um ihn die axendrehende, ja die Axe selbst, rein als solche, als mathematische Linie, ist die allerschnellste Bewegung um sich; aber, wie jenes Rollen die blos äußere, so diese axendrehende die innere Bewegung, beides kein Fühlen und kein Selbstgefühl, kein in sich Erzittern. Die Erde hat rein nur jene axendrehende Bewegung und so ist sie die Negation des Selbstgefühls, sie lebt nicht, und wenn, wie von Plato geschieht im Timäus, wie auch von Schelling im Bruno, von den Sternen gesagt wird, sie seyen Thiere, so ist das nur poetische Vorstellung, sie können nur in der Vorstellung ihrer freien Bewegung im Himmelsraum so genannt werden, aber sie sind es nicht; es mangelt die Axe des Lebens, das Selbstgefühl. β. Oder jene Bewegung ist die des Körpers an ihm selbst herum, so ist sie die spiralförmige, die sich gleichsam um eine Axe windende, aber nicht aus sich selbst als eine Axe drehende, eine solche ist gegen diese keine blos innerliche, sondern die innerliche als äußere, die pflanzliche; aber auch diese ist kein Erzittern in sich, somit kein Gefühl; daher auch die Pflanze des Lebens ermangelt. Oder die Bewegung ist

c. die Schwingung, Vibration, z. B. in der gespannten Saite; diese schwingende Bewegung ist ein Erzittern, und in diese Bewegung kommt die Saite durch irgend eine Einwirkung von außen auf sie. Die an der Aeolsharfe gespannte Saite erzittert durch den Windhauch und tönt. Es ist dies die Möglichkeit einer Bewegung, worin der daseyende Körper sich in ihm selbst unterscheidet bis zum Widerspruch seiner selbst — die zu sehr gespannte Saite springt. Aber diese schwingende Bewegung, als das Erzittern einer Saite, ist doch nicht ein in sich, sondern in Anderem Erzittern; die Saite erzittert im Raum, und so mag der Saitenton, selbst der erzitternder Gläser, der

Glasharmonika, noch so zart und lieblich seyn, die Saite ist nicht fühlend, ihr Ton erklingt für ein Anderes, nicht für sich.

d. Heißt es nun, das Selbstgefühl ist eine Bewegung als das reine in sich Erzittern, so ist diese Bewegung von jeder anderen unterschieden und drückt jenes aus, daß das Selbstgefühl, als identische Bewegung, die Möglichkeit in sich habe des Unterschiedes und des Widerspruchs mit sich selbst; die Saite aber muß berührt werden. In dieser Vorstellung fortgehend kann man ferner sagen, die Axe des Lebens, aber als rein in sich selbst erzitternde Bewegung ist das Selbstgefühl. Wie die Axe der Erde die reine Bewegung um sich selbst ist, identisch, ohne einen Unterschied des einen Orts vom anderen und in ihrer Axe die Erde sich trägt, so trägt in seiner Axe, die das Selbstgefühl ist, sich das Leben auf der Erde. In dieser ihrer Einfachheit aber ist sie richtungslos, aber sie enthält die Möglichkeit der Richtung, sie kann eine Richtung nehmen und zwar

a. zu sich selbst hin; so ist jene einfache Bewegung Möglichkeit, eine innere zu seyn. Diese mögliche innere Bewegung, wenn sie zur wirklichen inneren wird, wenn das Selbstgefühl sich zu unterscheiden anfängt, ist entweder:

α. eine negative. Das von sich afficirte und sich afficirende Subjekt, das Selbst fühlt sich ermangelnd, negativ. Dies Gefühl des Mangels, oder einer in das sich Afficirende gesetzten Negation, ist das negative Selbstgefühl in der Bewegung zu sich hin. So z. B. das Selbstgefühl als Hunger oder Durst. Im Hunger und Durst fühlst Du Dich, und dies Gefühl des Lebenden ist ein Gefühl des Mangels. Die Befriedigung des einen oder anderen ist das Aufheben des Negativen, ein positiv Werden. Die auf sich gehende, innere Bewegung ist

β. eine positive, und auch als solche ist sie noch Selbstgefühl. Ihre Erscheinung, Existenz, obwohl nur vorübergehend, ist der Schlaf. Wenn z. B. das Thier, welches im Wachen nicht blos bei sich, sondern auch bei dem ist, was von ihm ge-

sehen und gehört wird, einzuschlafen beginnt, so hört es auf bei dem zu seyn, was nicht es selbst ist; eingeschlafen ist es nur ganz bei sich selbst. Das ist die auf sich selbst gehende Bewegung. Das Selbstgefühl steht hier gleichsam wie vor Augen, Geruch- und Gehörsinn, ist wie abgebrochen. Der tief Schlafende hört, sieht, fühlt nicht; die Außenwelt ist zu, aber er ist bei sich, im Schlaf lediglich afficirt von sich. Der Schlaf ist das reine Selbstgefühl in der Bewegung zu sich selbst hin. Alles schläft am Thier, am Menschen, indem jede Bewegung nach Innen gekehrt ist, nur eins nicht, nämlich die Bewegung, als die das Thier das sich fühlende ist; nur das Princip seines Lebens und Bestehens das Selbstgefühl bleibt im tiefsten Schlaf wach; es ist gleichsam im Schlafen das Wachen. Würde, wie das sehende, hörende &c. Subjekt, auch das sich selbst fühlende einschlafen, so würde es nicht mehr aufwachen. Schläft auch das Selbstgefühl ein, so ist der Mensch animalisch todt, wie der Schlaf des Gewissens der moralische Tod ist. Wie der Hunger und Durst ein quälendes Gefühl ist von wegen ihrer Negativität, so ist hingegen der Schlaf, besonders im gesunden Zustand, ein sehr befriedigendes, erquickendes Gefühl des Selbst von ihm selbst. Er ist um so vollkommener, als er nichts Anderes ist, als das Gefühl des Subjekts ganz nur von ihm selbst, als das reine Selbstgefühl des Lebenden, der vollkommenste Schlaf also der ohne Traum. Kommt's zum Träumen, so sind im Selbstgefühl Bewegungen, die nach Außen gehen, Sensation, Empfindung, Vorstellung. Der Träumer ist nicht ganz bei sich, seine Sinne werden geweckt durch Vorstellungen, in denen sich die Außenwelt repräsentirt. Wo aber jene Bewegung zu sich selbst hin nicht vollkommen wird, wo sie immer noch eine Bewegung auch nach Außen hin ist, wo die Sinne auch noch im Schlaf wachen, da ist der Mensch kränkelnd oder krank. So z. B. der Nachtwandler und Somnambule. Der Schlaf in dieser Bewegung, die keine rein auf sich gehende wäre, kann künst-

lich angeregt werden durch den Magnetismus, mittelst dessen einer den anderen in den Schlaf und in ihm ein innerliches Erwachen hervorbringt. Er ist Clairvoyant, er sieht in sich hinein, steht jedoch keine Stufe höher, sondern tiefer, denn es ist animalischer Magnetismus.

Jene an sich richtungslose Bewegung, wie sie das Selbstgefühl ist, enthält aber auch

b. die Möglichkeit der Richtung von sich aus, wie sub a die Möglichkeit der Richtung zu sich hin. Schon diese bloße Möglichkeit, daß das Selbstgefühl Bewegung sey von sich weg, heißt Trieb, nisus, welcher nichts ist, als die dem Selbstgefühl immanente Möglichkeit, daß es differente Bewegung werde und darin die Bewegung des Selbstgefühls von ihr hinweggehe. Dieser Trieb ist

1) in Ansehung des von sich afficirten Selbstes der Naturtrieb. Das Afficirte ist selbst das Afficirende und darum muß, indem das Afficirte von sich dem Afficirenden nicht verschieden ist, die Bewegung als Selbstgefühl begriffen werden. Auf dieser Seite nun, wo das Selbstgefühl die von sich afficirte Bewegung ist, ist der Trieb, als die Bewegung vom Selbstgefühl weg, Naturtrieb. In der Natur ist keine Bewegung möglich, ohne daß der Gegenstand, dessen Bewegung möglich ist, genöthigt wird, aber der Trieb in Ansehung des Selbstgefühls ist eben dieses Genöthigtwerden. Eben der Trieb

2) in Ansehung des Afficirenden ist die wirkliche Bewegung von sich weg, wie sie nicht direct nöthig, sondern die Bewegung durch sich selbst ist, und so ist der Trieb mehr als Naturtrieb, er ist Instinkt.

3) Aber als Selbstgefühl ist das Afficirende selbst Afficirtes und umgekehrt; es ist eine Identität des Thuns und Leidens da. In Ansehung dieser Identität des Afficirenden sowohl, als des Afficirten ist der Trieb, als Identification des Naturtriebs und Instinkts, der Kunsttrieb (nisus artificialis).

Die Erkenntniß vom Selbstgefühl wird sich also vollenden mit einer Betrachtung der drei Triebe, des Naturtriebes, des Instinkts und des Kunsttriebes.

§. 11.
Der Naturtrieb als Bedingung der Entstehung des Lebens überhaupt.

Der Naturtrieb hat keine selbstständige Existenz, wie sie doch das Selbstgefühl wenigstens als organischer Punct hat; er steht darum nicht zu sehen, überhaupt nicht zu empfinden, nicht wahrzunehmen und nicht zu beobachten. Doch bleibt der Verstand nicht ohne die Notiz oder den Gedanken desselben, und die Sprache nicht ohne das Wort für diesen Gedanken. Von den Trieben sprechen die Menschen, wenn sie einigermaßen bei Verstand sind, und es ist sogar ein ganzes Buch von Reimarus über die Kunsttriebe der Thiere vorhanden, das durch artige Beobachtungen ganz unterhaltend ist. Wovon aber der Mensch spricht und schreibt, davon muß er doch Notiz, wo nicht Wissenschaft haben. Wie kommt der Verstand zu jener Notiz und die Sprache zu dem Wort dafür. Schelling sagt in seiner Abhandlung von der Weltseele: „aus seinen Folgen wird der Trieb, wie aus ihren Aeußerungen die Kraft erkannt.“ Nach ihm wird also die Erkenntniß der Triebe durch Beobachtung der Folgen und Reflexion auf die Ursachen derselben gewonnen. Hört man auch das Gras nicht wachsen, so kann man es doch untersuchen und analysiren. Es ist daher irgend etwas, das in's Auge gefaßt, ein Objekt, darauf reflectirt wird, damit aus ihm als einer Folge der Trieb begriffen und erkannt werde. Diese Erkenntniß wäre demnach eine erschlossene. Der Verstand, der ihn nicht beobachten kann, kommt doch zur Erkenntniß des Triebes. Aber welcher Art muß das Objekt seyn, auf das für die Erkenntniß desselben reflectirt wird? Ein nur Bewegbares und ein nur Gehaltenes kann das Objekt nicht seyn, denn so

genau und scharf ein solches auch beobachtet werde, die Beobachtung führt doch nicht zu dem Schluß, daß das Objekt in seiner Bewegbarkeit die Folge eines Triebes, und er aus ihr erkennbar sey. Dergleichen Objekte sind z. B. die Zahlen. Die Zahl 5 steht zur Zahl 3 im Verhältniß, aber ihr Verhältniß ist ganz passiv, blos bewegbar, weßhalb auch niemand in der Addition, wodurch sie zu 8 würden, an einen Trieb denkt, der der Zahl 5 einwohne, und wonach sie sich zur Vereinigung mit der Zahl 3 bewege oder diese zu ihr. Den Zahlen, wie allem blos Bewegbaren, ist der Trieb ganz fremd, sie sind ein Selbstloses, das blos bewegt wird, das sich nicht einmal in der Bewegung, die ihm gegeben wird, erhält, geschweige daß es ein sich Bewegendes sey, und selbst der größte Zahlenpythagoras findet nimmermehr in den Zahlen den Trieb. Das Objekt, aus welchem, wenigstens als aus einer Folge auf einen Trieb geschlossen werden kann, muß daher Objekt in Bewegung, Bewegendes und Bewegtes seyn. Die Bewegung aber, in die das Objekt entweder kommt, oder worin sie war, ist

a. entweder die blos mechanische, oder höchstens die elementarische, besonders magnetische, elektrische, galvanische. Das Objekt in dieser mechanischen Bewegung ist irgend eines und hat kein Daseyn für sich, sondern nur für Anderes außer ihm, die Bewegung desselben ist eine ihm gegebene, das, wodurch sie ihm gegeben wird, ist ein anderes Objekt und die Bewegung dieses anderen setzt sich in jenem einen Objekt fort. Die Bewegung des einen, die wahrgenommen wird, kann als Folge angesehen werden, deren Grund das andere Objekt ist, das auch zu beobachten steht. Aber aus dieser Folge wird nicht auf den Trieb geschlossen. So ist z. B. der von der Sehne des Bogens abgeschnellte Pfeil in einer von jener mitgetheilten Bewegung, aber lächerlich wäre es zu schließen, der vom Bogen abgeschossene Pfeil habe einen Trieb. Er geht nicht selbst auf sein Ziel los, sondern wird von dem Schützen hinbewegt.

Ebensowenig ist in der elementarischen Bewegung ein Trieb, denn wenn es z. B. stürmt, ist kein Trieb da, sondern strömt die Luft aus der kälteren Region in die wärmere, wo sie sich ausbreitet. Wenn die Nadel im Compaß, nach Süden gekehrt, sich umdreht, ist ebenfalls kein Trieb da, sondern ein magnetisches Fluidum von Norden nach Süden, auf dem die Nadel rückwärts gehen muß, wie das Schiff auf dem Fluß stromabwärts. So ist im Gebiet des Mechanismus der Trieb nicht zu entdecken. Die Bewegung des Objekts ist aber

b. die chemische, in welcher der Gegenstand der Beobachtung nicht einer ohne den anderen, sondern nothwendig mit einem anderen und jeder durch den anderen in Bewegung ist. So ist die Bewegung also nicht jene einseitige des Einen durch das Andere, sondern eine wechselseitige, reciproke. Mittelst einer von Außen an dasselbe gebrachten Veranlassung wird durch ein Objekt das andere und zugleich durch das andere jenes eine in Bewegung gesetzt. In diesem chemischen Proceß zieht das eine Objekt das andere an und das andere das eine, indem jedes von beiden zum anderen sich so zu sagen bedürftig verhält. Es ist eine Wechselwirkung da, welche in der Chemie Wahlverwandtschaft genannt wird. Aber dieser einer höheren Lebensstufe, dem Organischen, entlehnte Ausdruck ist nur uneigentlich zu nehmen. Es hat den Schein, als wohne jedem von beiden Objekten ein Trieb inne, kraft dessen beide sich einander anziehen. Aber der Schein des Triebes ist noch kein wirklicher Trieb, und die chemische Bewegung als Folge steht zu erkennen, ohne daß der Beobachter seine Zuflucht zu einem Triebe zu nehmen braucht. So sind z. B. Schwefel und die atmosphärische Luft in einem Verhältniß zu einander, worin sie bei einer Veranlassung von Außen gegenseitig in Bewegung gerathen. Mit einem Funken brennt er in der atmosphärischen Luft, ohne sie geht er nicht an. In der Luft entzündet er sich, indem er aus ihr den Bestandtheil, das Sauerstoffgas an sich, und die Luft

einen Bestandtheil des Schwefels in sich aufnimmt. Das Objekt dieser chemischen Bewegung liegt, wenn sie zu Ende geht, da als Asche, Rost, Glas, Gestank u. s. w. Dieses alles begreift sich in der chemischen Bewegung, ohne daß der Naturforscher auch nur der Hypothese eines Triebes bedürfte. Aber

c. wenn das Objekt in organischer Bewegung steht und diese Bewegung als Folge beobachtet wird, so muß der Beobachter, um die Folge zu erklären, den Gedanken des Triebes erzeugen, einen Trieb statuiren; denn der Gegenstand in der organischen Bewegung und selbst als organisches Objekt existirt für sich, ist sich Zweck und wird als solches beobachtet als sich producirendes Product. Sodann, außerdem, daß das Organische sich selbst erzeuget und Zweck ist, so ist auch die Bewegung, obgleich von Außen veranlaßt, doch Bewegung durch es selbst, Selbstbewegung (αὐτοκίνησις). Das Organische bewegt sich nicht, wie das Chemische, durch ein Anderes, sondern proprio Marte und wo das Organische also beobachtet wird, als sich selbst Zweck und durch sich selbst producirt, so ist es für die Beobachtung das, aus welchem, als Folge, der Trieb geschlossen wird. Das Gebiet, die Region des Triebes ist also das Reich des Organismus überhaupt, und da erst, wo die Naturwissenschaft Organik ist, tritt der Trieb in sie ein, erst in der Erkenntniß des Lebens ist Trieb anzuerkennen nothwendig. Aber wie kommt der Forschende dazu, für die organische Bewegung, wie er sie auf die genannte Weise beobachtet, nothwendig einen Trieb vorauszusetzen und was versteht er unter dem Trieb? Von ihm ist nicht nur in der Physik, sondern auch in der Moral die Rede. Vom Naturtrieb heißt es, er sey die Bedingung der Entstehung des Lebens überhaupt, aber wo der Organismus ist, da ist das Leben. Es wird daher in diesem Gebiet des Organischen weiter zu forschen seyn, um den Naturtrieb als Bedingung des Lebens zu begreifen. Hat der Beobachter das Lebendige vor sich als schon gewordenes, entstandenes, so wird es leicht, aus

ihm dem Entstandenen die Entstehung des Lebens anzugeben. So nämlich: indem das entstandene Leben beobachtet wird, ist gleich ein Unterschied entdeckt zwischen den lebenden Individuen dem Geschlecht nach. Zwei Individuen verschiedenen Geschlechtes schon in der Pflanzenwelt, noch mehr in der Thierwelt, sind durch die Begattung Urheber der Entstehung eines Dritten, welche Entstehung als generatio sexualis bezeichnet werden kann. Die Frage ist aber nicht die: wie **aus** dem Leben das Leben entstehe, denn so ist es schon als entstanden angenommen, sondern wie das Leben **als** Leben entstehe, das Leben in seinem Princip soll begriffen werden. Die Physik will mit dieser Frage die Erkenntniß des Grundes, woraus das Leben entsteht. Wenn z. B. gefragt wird, wie schon bei den Griechen: was war früher, das Ei, aus dem das Huhn entstand, oder das Huhn, von dem das Ei gelegt wird? so kann es heißen, das sey eine Verirfrage. Hier geht es zur Hypothese aus dem, was beobachtet worden ist. Weder Grund, noch Bedingung der Entstehung des Lebens ist daher die Zeugung im Geschlechtsunterschied, denn sie ist ja selbst schon in dem entstandenen Leben gegründet und durch dasselbe bedingt. Die Wissenschaft vom Organismus, die Organik, verlangt aber den Grund und die Bedingung der Entstehung des Lebens zu wissen, und kann daher bei jener Annahme von einer sexuellen Zeugung nicht verweilen, oder gar stehen bleiben. Sie nimmt daher zu Hypothesen ihre Zuflucht und deren sind besonders drei, die hier namhaft gemacht und dargestellt werden müssen, um den Naturtrieb als Bedingung des Lebens zu begreifen.

Die **erste** und älteste stellt sich kurz so dar: Aus dem Leblosen ist das Lebendige, aus dem Unorganischen ist das Organische geworden und durch jenes ist dieses in seinem Entstehen und Bestehen bedingt. Das Lebendige und Organische aber zeigt sich dem Sinn, der Beobachtung und Erfahrung als ein bewegtes und bewegendes, zum Theil starres, zum Theil flüs-

siges, z. B. Knochen, Blut u. s. w. Der leblose, unorganische Grund, als Bedingung des Lebens, wird hingestellt als das Flüssige, τὸ ὕδωρ bei Thales, und dann näher im Unterschied vom Organischen und Lebendigen als das Materielle, die Materie, ὕλη. In diesem ursprünglich Flüssigen, in dieser Urmaterie ist noch kein Unterschied zwischen Leben und Leblosem, Organischen und Unorganischen, Formellen und Formlosen. Das Flüssige ist noch rein identisch und aus diesem ganz Identischen ist das Lebendige geworden, entstanden. Diese Entstehung wird auch generatio genannt, heißt aber im Unterschied von der generatio sexualis, aequivoca, identica. Nach dieser Hypothese wäre der Tod Urheber des Lebens, aus dem Todten ginge das Lebendige hervor. Daß das Lebendige Grund und Bedingung des Todes ist und der Tod die Folge des Lebens, ist zu erweisen, lehrt die Erfahrung, aber daß der Tod Vater des Lebens sey, sagt nur die Hypothese. Sie meint aber auch Erfahrungen für sich zu haben, besonders die, daß im Sumpf und Schlamm Würmer, Ungeziefer, Maden u. s. w, sowie die oben genannten Infusorien entstehen. Es ist aber nicht zu bestreiten, daß auch hier durch Samen die Entstehung vor sich gehen könnte, wenn schon die Erfahrung es nicht zeigt. Sie hat also keine Erfahrung für sich, gegen die nichts eingewendet werden kann; aber wenn auch solche Insecten, Würmer, Maden u. s. w. per generationem aequivocam entständen, ist ursprünglich das höher organisirte Thier, der Löwe, Elephant, und ist der Mensch auch so entstanden? Die Bibel sagt, die Erde bringe hervor alle Thiere, — aber den Menschen bildet der Herr selbst aus einem Erdenklos und bläst ihm einen Athem ein. So spricht die Hypothese mehr aus, als die Erfahrung gibt. Zum Theil mag es gelten vom Geziefer z. B., aber im Allgemeinen nie; denn auch zugegeben, die Materie sey die Mutter des Lebens, so fragt es sich, kraft welcher Eigenschaft ist sie dieses? Was ist das im Flüssigen, kraft dessen im Unorganischen das Organische

entstehet? Darauf antwortet die Hypothese nicht. Diese Eigenschaft ist ihr eine unbegreifliche und unbegriffene. Wenn aber die Wissenschaft zu einer qualitas occulta ihre Zuflucht nimmt, so ist sie zu Ende, besonders wenn sie so ganz im Anfang verborgen ist. Das hat die Physik auch früh gemerkt und darum die Hypothese aufgegeben.

Die zweite Hypothese ist: Das Organische überhaupt ist ein mannigfaltig gestaltetes, abstract formirtes. Die Individuen, die als Pflanzen, Thiere und Menschen leben, haben als solche die Gestalt und Form ihrer Art. Die Palme sieht anders aus, als der Eichbaum u. s. f., und die menschliche Gestalt ist, wenn auch nicht specifisch, doch generisch eine ganz andere, als die des Thieres und der Pflanze, denn wie ähnlich ein Thier dem Menschen auch sieht, er ist kein Thier. Woher aber diese Form in ihrer so großen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit? Wie das Leben entsteht, so gestaltet es sich, von ihm ist diese Form in ihrer Verschiedenheit unzertrennlich. Die Hypothese geht in einem Punct, wie die erste, auf das Unorganische zurück, indem sie annimmt, daß diese Form des Lebens überhaupt enthalten sey in dem Leblosen überhaupt, denn dieses enthält nach ihr die stamina des Lebens in Ansehung der Form, worin das Lebende vom Leblosen sich unterscheidet. Im Leblosen, Materiellen ist bereits die Form für das entstehende Leben gegeben und enthalten. Die Entstehung ist nichts als eine Entwickelung, eine sich ausdehnende und in der Ausdehnung vollendende Gestalt. Vor dem wirklichen Leben also ist die Form, und die Hypothese wird daher die der praeformatio germinum, der Keime des Lebens genannt, nicht als wäre der Keim die Form, sondern im Keim ist die Form enthalten, und durch sie wird er Keim, aus dem das Leben sich entwickelt. So hat dann jede Pflanzen- und Thier-Species seine Form, Urform, seinen Typus (εἶδος, ἰδέα, forma). Der wirklichen Form, die das individuelle Leben hat, geht also die Urform vorher. Diese kann

sogar mittelst des Mikroskops in dem Keim mancher Pflanze betrachtet werden. Wenn man z. B. den Mandelkern am einen Ende, wo der Keim ist, zerlegt und diesen betrachtet, so findet sich darin schon die Anlage für Wurzel, Stamm, Aeste, Zweige u. s. w. In dem Keim des organischen Lebens ist dies Leben, das wesentlich in der Form besteht, schon vorgebildet. Nun aber präparirt sich ja das wirkliche Leben durch die Individuen verschiedenen Geschlechtes. Aus der Eichel erwächst der Eichbaum, seine Früchte sind Eicheln, woraus wieder Eichbäume werden; aus dem thierischen Ei entstehen Thiere, welche, wenn sie weibliche sind, wieder die Keime des Eies enthalten. Jene Urform ist also eine solche, die selbst wieder zu ihrem Inhalt eine unendliche Menge von Formen hat. Aus dem Samen des Roggen oder Waizen entstehen alle folgenden Pflanzen ihres Geschlechtes. Hier ist die Hypothese mithin bei dem mathematischen Gedanken des unendlich Kleinen. Der Grund des Lebens ist das unendlich Kleine der Form, die fort und fort Formen enthält. Eine Form ist so zu sagen in die andere eingeschachtelt, daher hat man in der organischen Physik das System, welches diese Hypothese annahm, das Einschachtelungs-System genannt. Die Physik hat aber erkannt, daß mit dieser Hypothese für die Beantwortung der Frage: woher das Leben? nichts auszurichten ist. Betrachtet die Mathematik den Kreis als ein Vieleck von unendlich viel gleichen Seiten, so kann sie nicht weiter. Ebenso ist es hier. Dabei bleibt auch hier die Frage: wie denn die Urform in die Materie gekommen sey? Da ist also ebenfalls eine qualitas occulta.

So ist man zur dritten Hypothese gekommen, wonach es weder das Materielle, wie bei der ersten, noch das Formelle, wie in der zweiten ist, darauf sie auf negative Weise fußet. Die Form, welche das Materielle hat, ist eine durch eine Macht (ἐνέργεια) im Materiellen hervorgebrachte und zwar durch eine solche Macht, daß zugleich das Materielle selbst an sich seinem

Stoff nach verändert, in ein Anderes stoffartiges verwandelt worden ist. Diese Macht wird in der dritten Hypothese Trieb genannt, und von ihm gedacht und gesagt, daß er das die Form und den Stoff Producirende sey. Das, daß der Trieb als jene Macht Stoff und Form selbst hervorbringe, und nur für die Production beider schaffe, ist es, worin er Bildungstrieb ist und genannt wird, welcher demnach der Form und Stoff erschaffende ist. Blumenbach hat zuerst dieser Hypothese das Daseyn gegeben in seiner Schrift: über den Bildungstrieb. Darauf geht das Schelling'sche Wort: „aus seinen Folgen wird der Trieb, wie aus ihren Aeußerungen die Kraft erkannt." Pflanzliches und thierisches Leben liegt vor Augen, ist aber dem Stoff und der Form nach von allem Leblosen sehr verschieden; die Pflanzensäfte sind kein Licht, kein Wasser mehr, das thierische Fleisch und Blut ist kein Pflanzenstoff mehr. Woher? Dem Materiellen ist ein Trieb immanent, kraft dessen der Stoff ein anderer wird und eine Form erhält. Mit dieser Hypothese ist Vieles zu leisten; die neuere Physik und Physiologie hält sich daher an den Bildungstrieb Blumenbachs, aber die speculative Naturwissenschaft und Anthropologie kann dabei nicht stehen bleiben. Bei dieser Hypothese, so sehr sie der wissenschaftlichen Forschung und dem kräftig Denkenden zusagt, ist doch Eins unbedacht gelassen und deswegen diese ganze Lehre vom Bildungstrieb nur eine Hypothese. Nämlich es ist dabei vorausgesetzt, daß jeder wisse, was der Trieb sey. Auf diese Frage läßt sich die Hypothese nicht ein, als verstehe sich das von selbst. Aber darauf kommt's an, um den Bildungstrieb zu begreifen, so, daß jene gerühmte bildende Thätigkeit nicht eine bloße qualitas occulta sey. Wissen wir erst, was Trieb ist, so wird sich auch bald bestimmen lassen, was Bildungstrieb sey.

Das Leben überhaupt, wie es im Einzelnen und Besonderen von dem Menschen wahrgenommen wird, ist Aktivität,

Bewegung, wenn diese auch hie und da kaum bemerkbar, oder die allerruhigste ist. Ihre Entstehung soll begriffen werden, für diesen ihren Begriff ist aber zu abstrahiren einerseits davon, daß sie theils organische, theils unorganische ist, folglich zu abstrahiren von diesem Unterschied, den die drei Hypothesen noch festhalten, andrerseits davon, daß jene Bewegung theils die zu sich selbst hin, theils die von sich selbst weg, also die innere und äußere Bewegung sey. Da bleibt dann nur noch die Bewegung als solche übrig; aber so ist sie kein Gegenstand für den Sinn, für die Empfindung, für die Beobachtung und Wahrnehmung überhaupt, also dem sinnlichen Menschen ganz unzugänglich, ein rein speculativer Gegenstand, für die Vernunft allein, ein rein rationeller. So aber ist sie die §. 9. und §. 10. betrachtete, als einfache Aktion bezeichnete, die von sich selbst afficirte und sich selbst afficirende Bewegung. In dieser Bewegung ist aber die Möglichkeit enthalten, daß sie einerseits die zu sich hin, andrerseits die von sich weg gehende, die innere und äußere werde und sey. Würde, wie von jenem Unterschied, auch von dieser Möglichkeit des Unterschiedes abstrahirt, so würde von der Bewegung selbst abstrahirt und dem Untersuchenden bliebe nichts übrig. Jene der einfachen Aktion, als der identisch sich afficirenden und afficirten Bewegung immanente Möglichkeit des besagten Unterschiedes ist keine blos formelle, keine, die Du blos in Deinem Gedanken, in Deiner Vorstellung hast, sondern eine Möglichkeit von dem, was von Deiner Vorstellung unabhängig an und für sich ist, sondern reelle Möglichkeit (Kant). Von der formellen ist zu sagen: sie bestehe darin, daß irgend etwas gedacht werden könne; in der Denkbarkeit von etwas; so ist z. B. dem Viereck der Cirkel unmöglich, als undenkbar, ein Wunder, aber formell möglich, was auch nie ein Wunderfeind läugnete. Von der reellen Möglichkeit hingegen wird gesagt werden: sie bestehe nicht in dem Gedacht-werden-können, sondern im Seyn-können. Jene der

gedachten einfachen Aktion immanente Möglichkeit ist die, daß ein Unterschied werden und seyn, nicht nur gedacht werden kann, so daß diese eine äußere und innere, sich entgegengesetzte, ja widersprechende sey. Und diese der einfachen, identischen Aktion immanente Möglichkeit der Differenz derselben ist der Trieb, in der Wurzel ergriffen. Er, mit Bezug auf das Afficirte in der Identität mit dem sich Afficirenden, ist der zu Anfang des Paragraphen genannte Naturtrieb, als Bedingung des wirklich werdenden Lebens oder seiner Entstehung. Er ist diese Bedingung in einer dreifachen Form, die er hat, indem er

1) die der einfachen Bewegung immanente Möglichkeit ist, daß sie die auf sich selbst hingehende, innere, und diese eine äußere Bewegung werde und sey. Aber die innere Bewegung, als welche die einfache Aktion in den ersten Unterschied von ihr selbst kommt, ist, indem sie die äußere wird, die Bewegung, wie sie das Pflanzenleben constituirt, und so ist der Trieb Pflanzentrieb. Er bedingt die Entstehung des vegetativen Lebens in allen Individuen, Arten und Gattungen desselben, und ist so der in der Pflanzenwelt herrschende Trieb. Die Bewegung selbst, die ihn enthält, ist eine durchaus ruhige, stille, durch sich selbst gar nicht gestörte. Aus dem Einfachen geht es zum Inneren, die Pflanze keimt aufwärts, schlägt Wurzel; das Innere wird zum Aeußeren, die Pflanze sproßt auf, breitet sich in die Atmosphäre aus, grünet, blühet, lebt. Jenes Innere als das Aeußere ist ihre Seele. Ruhig sproßt sie auf, grünet, blühet und verblühet ohne Streit; das Pflanzenleben ist ein Leben der Unschuld und Ruhe. Das Menschenkind kommt mit Schmerz, mit einem Schrei auf die Welt, die Pflanze ganz schmerzlos. Der Schmerz ist die Entstehung des Widerspruchs und der Schrei der Ausdruck dieses Widerspruchs. Aber jene Möglichkeit in der identischen Aktion ist

2) die, daß einerseits die zu ihr selbst hingehende Bewegung

eine innere als äußere, andrerseits die von ihr selbst hinweggehende, eine äußere als innere wird, und so beiderlei Bewegung in einen Unterschied von ihr selbst kommt, worin sie verharrt. In der einfachen Bewegung, wie sie durch den Pflanzentrieb bedingt ist, war das Innere nur ein Aeußeres und diese Bewegung also eine einseitige. Hier aber ist sie, wie die ihr immanente Möglichkeit des Unterschiedes beider, die gegenseitige und der Trieb ist so der thierische Trieb, bedingend das Werden der animalischen Individualität. Auch ist die einfache Bewegung, die in der reellen Möglichkeit, sich in diesen Unterschied zu bringen und sich darin zu erhalten, nicht mehr blos Selbstbewegung, sondern Bewegung als Selbstgefühl. Der Trieb ist hier die Möglichkeit einfacher und sich fühlender Bewegung, und so einerseits die äußere, welche innere, andrerseits die innere, welche äußere wird. Die Pflanze hat ihre Seele in der Oberfläche, das Thier hat seine Seele in sich, ist davon innerlich erfüllt und seine Bewegungen gehen in's Aeußere. Diese innere Bewegung als äußere ist seine Bewegung von Ort zu Ort, und der thierische Trieb ist Bewegungstrieb auf hoher Stufe; die äußere Bewegung als innere ist die mittelst seiner Nerven und Sinne als Anschauung und Sensation. Aber bei dieser Gegenseitigkeit, bei diesem gehaltenen Unterschiede des Inneren als Aeußeren und des Aeußeren als Inneren, des Psychischen und Somatischen, ist jene Ruhe und Stille der Pflanzenwelt nicht mehr, sondern sie ist an und für sich schon unruhig, es kommt zum Widerstreit des Thiers gegen das Thier, des Einen gegen das Andere. Die Rose ist der Lilie nicht feindselig, aber der Wolf dem Schaaf, Kain dem Abel. Endlich

3) die Möglichkeit in der einfachen Aktion, wie diese Möglichkeit das Bedingende der Entstehung des Selbstgefühls ist, in welcher die identische Bewegung eine unterschiedene, äußere und innere und sodann die äußere eine innere, die innere eine äußere wird, bleibt nicht in diesem Unterschied, sondern geht

in die Identität zurück, so, daß in jener Möglichkeit die äußere die sich selbst innere und die innere die sich selbst äußere Bewegung wird. Das Thier ist nur beleibt und beseelt, der Mensch hat Leib und Seele und vermag dieser, den Bewegungen in ihr, ihren Gefühlen, Begierden u. s. w. wie seinem Leib eine Richtung zu geben. Das Selbstgefühl, dem diese Möglichkeit der Identität immanent ist, ist das Princip der Entstehung des menschlichen Lebens, und die diesem Princip immanente Möglichkeit der Identität ist der Trieb als Bedingung der Entstehung des menschlichen Lebens und Daseyns, der Trieb also, wie er das Entstehen der menschlichen Individualität bedingt.

Wird der Trieb in dieser dreifachen Form, in welcher er die Entstehung der Pflanzenwelt, Thierwelt und Menschenwelt bedingt, weggedacht, wird von dieser Möglichkeit der speculativ zu fassenden einfachen Bewegung abstrahirt, so wird von der Welt abstrahirt. Damit eine Maschine entstehe, ist nicht nöthig eine irgend einem Element oder Bestandtheil, woraus die Maschine besteht, immanente Möglichkeit als Trieb. Die Maschine wird fabricirt; das Thier, der Mensch wird aber producirt und ihnen ist die Möglichkeit der Entstehung als Trieb nöthig. Indessen das bloße Seyn-können ist doch noch keineswegs das Seyn selbst. Der dem Lebenskeim immanente Trieb, blos als die in jenem Keim haftende Möglichkeit, daß der Keim aufgehe und ein Leben entstehe, thut es nicht, reicht nicht zu. Von ihm, wie er lediglich diese Möglichkeit ist, sagt daher auch der Mensch insgemein, der Trieb schläft im Keim der Pflanze, im Ei des Thieres. Es ist nothwendig, daß er geweckt werde, daß das Seyn-können zum Seyn gelange. Wodurch wird aber der Trieb angeregt, geweckt? In jener dreifachen Form durch nichts in demjenigen, dem er anhaftend ist, denn die wird erst durch ihn different, also durch ein von jener einfachen Aktion Verschiedenes für sie vor ihr schon Vorhandenes.

Dasjenige, wodurch die Möglichkeit veranlaßt wird, zur Wirklichkeit zu werden, das den Trieb anregende, veranlassende Moment ist das Causalmoment. Dieses ist

α. die unorganische Bewegung, besonders als elementarische, als die der Luft, des Wassers, der Wärme, des Lichtes besonders als der chemische Proceß. Die Entstehung des Lebens, bedingt, indem es das vegetative ist, durch den sogenannten Pflanzentrieb, hat zur Voraussetzung die elementarische Bewegung bis zur mechanischen. Im Lebenskeim, im Samen der Pflanze schläft der Trieb, der das wirkliche Werden der Pflanze bedingt. Er wird rege durch ein Moment außer ihm, z. B. durch Feuchtigkeit, Wärme u. s. w., salziger, trockener Boden kann ihn nicht wecken, hat aber der Boden ein flüssiges, warmes Element eingesaugt, so quillt, gährt der Keim und dadurch wird der Trieb aufgeweckt. Die erste Hypothese von der sogenannten generatio aequivoca hat hier ihre Wahrheit. Sie verwechselt nur Grund und Bedingung des Lebens mit jenem Causalmoment, der Schlamm ist nicht Princip desselben.

β. Die Möglichkeit der gegenseitigen Unterscheidung in der einfachen Aktion und des Beharrens in jener Aktion als thierischer Trieb hat gleichfalls, damit es nicht bei der Möglichkeit bleibe, ein anregendes Aufwecken, ein Causalmoment nöthig und dieses ist nicht jenes unorganische Element, sondern selbst Organisches, Pflanzliches. Es ist die Pflanze, die das Thier zur Veranlassung hat des Lebens und Erzeugens. Das Thier kommt zum Leben aus einem Keim, der die Frucht eines Lebenden war, welches Lebende mittelbar oder unmittelbar von der Pflanzenwelt seine Nahrung hatte. Die zweite Hypothese von der praeformatio germinum findet hier ihre Wahrheit. Präformirt sind die Pflanzen für die thierische Bildung. Aber darin geht die Hypothese fehl, daß sie die Pflanze, das Causalmoment, ansieht für das Princip des Lebens. Endlich

γ. jene Möglichkeit, immanent der einfachen Aktion als

Princip des menschlichen Lebens ist auch vermittelt durch ein Causalmoment. Dieses ist das thierische Leben. Lebt die Mutter nicht, wie kann das Ei in ihrem Schooß zur Entwicklung kommen? So hat das menschliche Leben für seine Möglichkeit in jener Bedingung zu seiner Voraussetzung das thierische. Der Trieb als der menschliche hat den thierischen Trieb zu seiner Grundlage und seinem Boden, und so ist das Wirklichwerden des menschlichen Triebes z. E., daß das Kind den Trieb hat, zu wissen, bedingt durch den thierischen, z. B. zu essen und zu trinken. Dies ist auch der Stufengang in der wundersamen Mosaischen Schöpfungsgeschichte, abgesehen von dem Sechstagewerk, zuerst das Elementarische, Unorganische, Licht, Wärme, dann durch dasselbe bedingt Pflanzen-, Thier- und zuletzt Menschen-Schöpfung, nicht umgekehrt.

§. 12.
Der Naturtrieb als Bedingung des bestehenden Lebens.

Es ist eine in der Logik erwiesene Wahrheit, daß der Grund in das durch ihn Begründete, und die Bedingung in das durch sie Bedingte eingehe. Der Grund hebt sich auf im Begründeten, die Bedingung im Bedingten. Diese Wahrheit findet erfahrungsgemäß ihre Bestätigung einerseits in der Kunst, wie sie die mechanische oder ästhetische ist, andrerseits in der Natur. In jener folgendermaßen: Ist es ein Gebäude, das mittelst mechanischer Kunst errichtet wird, so ruht dasselbe auf einem Grund, dem Boden, der Grundlage, und in Ansehung seiner wird vom Grundstein gesprochen. Aber hier schon beim bloßen Fundament geht der Grund in das Begründete ein, hebt er sich in ihm auf. Das Gebäude hebt nicht im Grund an, entsteht nicht aus dem Boden, sondern steht auf ihm. Der Grund ist hier die Attractionskraft der Erde, die physische Schwere, der gemäß Alles nach dem Mittelpunct der Erde hintendirt. Diese At-

tractionskraft continuirt sich im Gebäude, aber nur als Grundlage bis in den Giebel. Aber der Entstehungsgrund ist nicht der Boden, sondern der Verstand des Erbauers, der im Grundriß zuerst dargelegt wird. Die Bedingung des Entstehens ist der Zweck des Eigenthümers, Besorgers. Soll das Gebäude Kirche oder Haus werden, so ist dieser Zweck als Bedingung im ganzen Gebäude ausgedrückt. Mit dem ästhetischen Kunstwerk verhält es sich ebenso. Die Statue steht auf ihrem Postament, welches die Andeutung des Grundes ist, das Gemälde auf der Leinwand, aber die Idee des Künstlers ist der Entstehungsgrund und in dem Werk realisirt, und die Bedingung, unter der sie zu realisiren steht, ist auch die für die Entstehung durch den Künstler herbeigeschaffte, in das Werk hineingehende. Aus dem Werk des Meisters, das sein Genie in sich trägt, wird er erkannt und sein Werk sogar mit seinem Namen benannt, wie man z. B. von einem Homer, von einem Raphael als von ihren Werken spricht.

Das Kunstwerk, sey es mechanisch oder ästhetisch und möge es als letzteres selbst den Schein des Lebens im höchsten Grad haben, ist doch ein lebloses. Der Grund andrerseits und die Bedingung, enthalten im Begründeten und Bedingten, beweist und bestätigt sich ebenso erfahrungsmäßig in der Natur, die uns hier angeht. Nämlich der §. 10. begriffene Entstehungsgrund des Lebens, und die §. 11. begriffene Bedingung der Entstehung des Lebens, ist jener in der Vorstellung, Wahrnehmung der Lebenskeim, dieser der Lebenstrieb, Naturtrieb. In das aus dem Keim als seinem Grund Entstehende geht der Grund, dieser Keim ein, in dem Entstandenen hebt er sich auf, und so ist er blos als Grund vergangen, negirt, im Begründeten aber conservirt. Mit der Bedingung des Entstehens ist es ebenso. Sie geht in das Entstandene als Bedingtes ein, hebt sich auf und ist als Bedingung erloschen. Z. B. der Lebenskeim in der Eichel, wie sie im Boden liegt, keimt und vergeht mit der Eichel,

aber im Eichbaum hat sich der Keim erhalten und in der Frucht des Eichbaums kommt sein Grund wieder zum Vorschein. Im Boden war die Eichel verschwunden, in der Höhe ist sie wieder da. Mit dem animalischen Lebenskeim im Ei ist es gerade so. Das Ei mit dem punctum saliens ist verschwunden, wenn das Hühnchen herausgekommen ist, aber das Hühnchen hat den Trieb der Entwicklung, die Bedingung in sich. So ist der Trieb, wie er die Bedingung der Entstehung des Lebens war, jetzt erkennbar und zum Theil schon erkannt als Bedingung seines Bestehens. Er ist Erhaltungstrieb des Lebendigen. Der Entstehungsgrund desselben war die oben begriffene einfache Aktion, das durch Thun bedingte Leiden. Im Leben, wie es diesen Grund als das durch ihn begründete enthält, ist er nicht blos einfache Aktion als solche, sondern generische Aktion. Die Gattung hat an sich noch jene Identität, welche jene einfache Aktion war und hatte. Die Gattung ist die in und von sich noch ganz ununterschiedene Bewegung, daher auch, wenn die Gattung genannt wird, an ein blos Abstractes gedacht wird. Aber sie setzt sich in den Unterschied von ihr selbst und wird in diesem Unterschied als Lebensprincip das im Lebendigen Enthaltene, das concret Lebendige, das Individuum. Aber dies zum Individuum Werden der Gattung ist bedingt durch die ihr immanente Möglichkeit, welche als Trieb der Bildungstrieb ist. Hier erst hat die dritte der im vorigen §. erwähnten Hypothesen ihre Stelle, nämlich die von Blumenbach, und ihre Wahrheit daran, daß der Trieb das Bedingende des bestehenden Lebens sey, indem er Bildungstrieb ist, und den Entstehungsgrund des Lebens, wie die Bedingung seiner Entstehung zur Voraussetzung hat. Nämlich das Individuum hat seine Wahrheit in der Gattung, denn aus ihr dem Princip wird es Individuum und ist es. Sie ist sein Grund und geht in das Individuum als das durch sie begründete ein. Nur das ist wahrhaftes Individuum, welches die Gattung in sich hat, daher, wo nicht

Gattungen sind, in Wahrheit auch nicht von Individuen geredet werden kann, obwohl es von dem Gedankenlosen geschieht. Wie das Individuum seine Wahrheit in der Gattung hat, so hat die Gattung ihre Wirklichkeit und ihr Bestehen in den Individuen, so viel deren sind. So ist das Leben, es sey pflanzliches oder thierisches, das Leben der Gattung in ihren Individuen und umgekehrt das Leben der Individuen vermöge der Gattung. Und so ist auch der Trieb als die Bedingung des bestehenden Lebens

a. Gattungstrieb, Begattungstrieb und

b. Nahrungstrieb,

in beiderlei Bestimmungen Selbsterhaltungstrieb. Im Geschlechtstrieb gibt sich die Gattung fort und fort Wirklichkeit, und in der Ernährung gibt sich das Individuum fort und fort die Wahrheit der Gattung.

Der Geschlechtstrieb oder Gattungstrieb hat zur Voraussetzung den Geschlechtsunterschied der Individuen, deren Inhalt die Gattung ist. Woher dieser Geschlechtsunterschied die Voraussetzung jenes Triebes? Aus der einfachen Aktion, welche die Gattung ist. Nämlich als die von sich afficirte Aktion ist sie das durch Thun bedingte Leiden, ist das Afficirtseyn ein Leiden, ein Receptivseyn, d. i. mit Bezug auf die Gattung Empfänglichkeit, Weiblichkeit, und in eben jener einfachen Aktion ist das sich Afficiren zwar auch das durch Thun bedingte Leiden, aber so, daß das Leiden zwar durch Thun bedingt, aber dem Thun nachsteht. Das ist der männliche Trieb, Aktivität, Männlichkeit. Hier ist der Trieb der erzeugende, Bewegung von sich aus, dort der empfangende, Bewegung nach sich hin. Aber das Wesentlichste in jener Aktion ist das Thun. Der Mann ist das Erste, das Weib das Andere, Zweite (sexus sequior) in Ansehung jenes Triebs und Princips, wonach auf Seiten des Mannes das Thun, auf Seiten des Weibes das Leiden ist, beide haben jedoch gleichen Werth, besonders bei

Menschen. Was nun angehend die Entstehung des Lebens das den Trieb anregende Moment, das Causalmoment war, das ist betreffend das bestehende Leben das Aliment. Für die Pflanze, damit sie entstehe, ist im Pflanzenkeim der Trieb anzuregen und wird angeregt durch Luft, Licht, Wasser; aber indem die Pflanze sproßt und so ein Bestehen erhält, sind Luft, Licht, Wasser u. s. w. Nahrung der Pflanze, dort nur Causalmoment, hier für den das Bestehen bedingenden Trieb alimentum vitae. Ebenso war dort der Pflanzenstoff das anregende Moment für den das thierische Leben bedingenden Trieb, hier ist er nicht mehr momentum, sondern alimentum. Der Trieb selbst, mit Bezug auf die Gattung und Individuen, ist allerdings der den Stoff umgestaltende, umbildende, und der die Form den Individuen der Gattung gemäß gebende, wahrhafte Bildungstrieb.

Endlich das Werden der Gattung zu Individuen ist entweder

α. vermittelt durch ihr sich zur Art machen, dadurch, daß sie, die Gattung, sich zur species herabsetzt. Hier ist das Thun der Gattung zunächst specificirend, und der Trieb so specificirend, und dann erst individualisirend. Oder

β. jenes Werden der Gattung zum Individuum ist vermittelt durch die in ihr enthaltene Möglichkeit, daß sie, welche das Selbstgefühl ist, das Selbstbewußtseyn werde. Diese Möglichkeit, in der Gattung begründet, kann Wissenstrieb genannt werden. Er bedingt das Entstehen und Bestehen des menschlichen Lebens.

So sind am Schluß der Naturtrieb und der Wissenstrieb rege. Dieser Unterschied weist aber hinaus über den Naturtrieb selbst auf den Instinkt.

§. 13.

Der Instinkt.

Vorerinnerung.

Der bisher so genannte Naturtrieb ist als Bedingung des

bestehenden Lebens, der Lebensdauer der Lebenstrieb. Als diese Bedingung wurde er §. 12. begriffen und als Lebenstrieb ist er hier zu nehmen. Wie er nur die Entstehung des Lebens bedingt und in §. 11. erkannt wurde, ist und bleibt er Naturtrieb. Der Instinkt soll erkannt, der abstracte Gedanke soll zur bestimmten Erkenntniß, die notitia zur cognitio werden. Für die Lösung dieser Aufgabe werfen sich vier Fragen auf. Der Instinkt schwebt nämlich inmitten zwischen dem Lebenstrieb und Wissenstrieb, und daher fragt es sich:

1) Wie verhält er sich in dieser Mitte einerseits zum Lebens-, andrerseits zum Wissenstrieb? 2) Wie verhalten sich diese beiden Triebe zu einander? 3) Wie verhält sich der Instinkt zu beiden Trieben mit einander? 4) Welches ist die Natur des Instinkts? —

I. Verhältniß des Instinkts
a. zum Lebenstrieb, und
b. zum Wissenstrieb.

ad a. Der Lebenstrieb schließt den Instinkt von sich aus, und dieser schließt jenen in sich ein, oder: dem Instinkt ist nothwendig, Lebenstrieb zu seyn, er enthält den Trieb, dem Lebenstrieb ist aber nicht nothwendig, Instinkt zu seyn. Der Lebenstrieb ist also im Verhältniß zum Instinkt der unbestimmtere, abstractere, der Instinkt hingegen im Verhältniß zu ihm der bestimmtere, denn dieser hat jenen in sich, jener aber diesen nicht. Nun ist aber dem Menschen, der auf Erkenntniß ausgeht, das Bestimmtere stets interessanter, als das Unbestimmtere, die Frage mithin: was ist der Instinkt? interessirt ihr weit mehr, als die: was ist der Lebenstrieb? Doch ist jene ohne diese nicht zu beantworten, weßhalb auch die Beantwortung der Frage: was ist der Trieb? vorherging. Jene Bestimmtheit, in welcher der Instinkt den Lebenstrieb enthält, und jene Unbestimmtheit, in welcher der Lebenstrieb den Instinkt nicht enthält, ist leicht zu beobachten. So ist der Pflan-

zenwelt der Lebenstrieb wesentlich, der Instinkt aber nicht. Vom Instinkt der Pflanze ist nicht zu reden. Dagegen ist der Instinkt der Thierwelt auf allen Stufen ihrer Existenz wesentlich. Aber lebt denn die Thierwelt nicht? Wohl, aber ihr Lebenstrieb ist im Instinkt enthalten. Betrachte den Epheu, der seine Wurzel schlägt, er rankt empor, bleibt nicht am Boden, da würde er verwittern, sondern zwischen den feinsten Ritzen der Mauer senkt er neue Wurzeln ein; so lebt er, das ist Lebenstrieb. Beobachte die Raupe am Kohlblatt. Wie kam sie dorthin? Durch den Schmetterling, der sein Ei an das Blatt heftete. Die Sonne brütet, die Raupe frißt sich groß, verpuppt sich und wird Schmetterling. Die Raupe lebt, aber ihr Leben hat mehr als Lebenstrieb zur Bedingung, das ist der Instinkt.

ad b. Der Wissenstrieb schließt den Instinkt in sich ein und dieser schließt jenen von sich aus, oder: dem Wissenstrieb ist der Instinkt nothwendig, dem Instinkt aber nicht der Wissenstrieb. Gegen den Instinkt ist also der Wissenstrieb der bestimmtere, denn er enthält den Instinkt, gegen den Wissenstrieb ist der Instinkt das Unbestimmtere, denn jener ist von ihm ausgeschlossen; und so ist auch hier die Frage nach dem Wissenstrieb interessanter, als die nach dem Instinkt.

Ebendas, daß der Wissenstrieb den Instinkt in sich hat, ist es, warum sogar von einem Vernunft-Instinkt die Rede seyn kann; ebendas ist es ferner, wodurch der Wissenstrieb des Menschen an sich und für sich eine Richtung nimmt oder erhält auf bestimmte Gegenstände des Wissens, nicht auf das Unbestimmte. Kraft des dem Wissenstrieb immanenten Instinktes bestimmt der eine sich zu dieser, der Andere sich zu jener Art von Erkenntnissen, Künsten und Handwerken. Man nennt das wohl natürliche Anlage, angeborene Fähigkeit, oder wohl gar einen göttlichen Beruf. Es ist aber der Wissenstrieb das Princip für alle Talente. Die Thierwelt hat den Instinkt, aber nicht den Wissenstrieb zur Bedingung ihres Daseyns und Fort-

bestehens, die Menschenwelt hat den Wissenstrieb, aber nicht als solchen, sondern wie er den Instinkt in sich enthält, zur Bedingung ihres Daseyns und Bestehens, und zwar mit großer Variation nach der Verschiedenheit der Objekte für das Wissen, worauf der Trieb gehet. Auch das wird anschaulich durch Beobachtung. Die Biene versenkt und vergräbt sich in den Blumenkelch. Was treibt sie dahin? Der Lebenstrieb als Instinkt. Sie nimmt aus ihm die Säfte zur Ernährung, den Honig, den Staub, sogar das Wachs zur Bildung der Zellen. Das ist der sogenannte wundersame Instinkt. Aber zu welcher Species die Pflanze gehöre, aus welcher sie ihre Nahrung nimmt, das geht die Biene nicht an. Aber ebensowenig geht den Botaniker der Honig an. Er tritt zur Pflanze, zählt ihre Staubfäden, ihn treibt der Wissenstrieb dazu, der den Instinkt enthält, der Vernunftinstinkt.

II. Verhältniß beider Triebe zu einander.

In diesem Verhältniß ist aber hier der Lebenstrieb nicht als der pflanzliche, sondern als der animalische zu nehmen, und von dem pflanzlichen daher zu abstrahiren. In Ansehung

a. des Princips beider Triebe, welches das Selbstgefühl ist, verhalten sie sich zu einander einer wie der andere, ununterschieden von einander. Vom Princip aus ist ihr Verhältniß das der Identität; im Selbstgefühl ist der Lebenstrieb und Wissenstrieb noch ein und derselbe Trieb. Lebenstrieb ist Wissenstrieb, Wissenstrieb ist Lebenstrieb, aber nur im Princip. Aber was das Bestehen des Selbstgefühls und des Lebens, dem das Gefühl immanent ist, betrifft, treten

b. jene beiden Triebe aus der Identität heraus in den Unterschied, in die Differenz. Diese Differenz zeigt sich dann erfahrungsmäßig, wird wahrgenommen in der Befriedigung des Lebens- und Wissenstriebes. Indem nämlich der Lebenstrieb befriedigt wird, hat das Thier Sensation und Perception, seine

höhere, der Wissenstrieb der niederere ist. Folgt er dem Verhältniß, wo der Instinkt terminus medius ist, so setzt er das Leben dem Wissen nach, setzt er aber seinen Willen an die Stelle des terminus medius, so setzt er das Leben dem Wissen vor. Wenn z. B., wie bei den Römern, ein Volk den Grundsatz hat, salus reipublicae suprema lex esto, so kommt er aus der Umkehrung jenes Verhältnisses. Das Recht (id quod justum sit et honestum) und der auf's Recht gerichtete Wissenstrieb ist terminus major, die salus reipublicae, — minor als wäre das Recht des Lebens wegen da und nicht umgekehrt, wie Kant sagt: „es lebe die Gerechtigkeit, und sollten alle Schelme darüber zu Grunde gehen." Das sittliche Verhältniß also, ein rationelles hat zu seiner tiefsten, niedrigsten Grundlage jenes rein natürliche Verhältniß, worin der Instinkt zum Lebens- und Wissenstrieb steht, wie solches in dem Obigen begriffen worden.

IV. Die Natur des Instinkts.

Das Princip des animalischen Lebens in und mit diesem Leben selbst identisch, das Selbstgefühl, ist auch das Princip des Instinkts; in ihm ist er gegründet, es ist sein Grund. Die Natur des Selbstgefühls, als des lebendigen, ist mithin auch die Natur des Instinkts; aus der Natur des Einen steht folglich die Natur des Anderen zu begreifen. Aber die Natur des Selbstgefühls ist die früher oben begriffene, mit sich selbst identische Bewegung, wie sie ganz unterschiedslos, weder schon die nach Außen, noch schon die nach Innen gehende, sondern das reine in sich Erzittern ist. Aber in dieser Bewegung ist die Möglichkeit enthalten:

a. eines bis zum Widerstreit gehenden Unterschiedes jener mit sich identischen Bewegung, in der Weise, daß diese Bewegung die sich selbst entgegengesetzte, widerstreitende, in sich gespannte, feindselige Bewegung ist.

b. Eben jene Möglichkeit der Aufhebung dieser sich wider-

streitenden Bewegung, folglich des Zurückgehens aus der Unterscheidung und dem Widerstreit in die Identität, Einheit und Ruhe.

Diese reale Möglichkeit auf der einen und anderen Seite ist eben der dem Selbstgefühl immanente Trieb als Instinkt, und seine Natur ist eben die, jene Möglichkeit auf den erwähnten beiden Seiten zu seyn. Seine Natur wird daher begriffen durch eine Reflexion auf jene beiden Seiten. Mithin

ad a. daß der mögliche Unterschied und Widerstreit ein wirklicher werde, dazu ist hier, wie oben beim bloßen Naturtrieb, ein excitirendes Element, eine an jene Bewegung, welche das Selbstgefühl ist, gehende, jenes Selbstgefühl weckende, irritirende Bewegung von Außen her erforderlich. Aber das Lebende in seinem Selbstgefühl ist das durch den Lebenstrieb theils als individuellen Selbsterhaltungs-, theils als Geschlechtstrieb bestimmte. Das Individuum, den Selbsterhaltungstrieb als individuell befriedigend, lebt zunächst und unmittelbar aus sich selbst, es zehret aus sich selbst allein, und würde gar bald sich ab- und ausgezehret haben, wenn nicht ein Stoff sich darböte außer ihm, an den es geht und mittelst dessen es durch Befriedigung des Triebes ersetzt, was von ihm aus ihm aufgezehrt wird. Es ist ganz insbesondere ein Element, nämlich die Luft, sie, für die Pflanze ein Erhaltungsmittel, welche für das Thier, das in ihr lebt, sie aus- und einathmet, ein angreifendes, verzehrendes und zerstörendes Mittel ist. Das Thier wird von ihr (der Luft) aufgefressen, wie sie das Eisen mit Rost zerfrißt, während die Pflanze von ihr lebt. Dies Element hat so gegen das animalische Leben gleichsam eine feindselige Stellung, es setzt das Thier, das in ihm den Lebenstrieb hat, in Widerstreit mit ihm selbst. Das Gefühl im Selbstgefühl, im Leben, als Gefühl dieses Mangels, der von Außen immerfort entsteht und das Selbstgefühl bedroht, erhebt den bloßen Lebenstrieb als solchen zum Instinkt. Jene Möglichkeit des Unterschiedes und Widerstreites wird, so von Außen angeregt, in sich

ein wirklicher Unterschied und Widerstreit, und der Hunger und Durst ist eben, was oben angedeutet, der Trieb als Instinkt. Der Hunger quält, es ist das Gefühl des Widerstreites, wo es an's Leben geht, und dieser ist durch die Luft erregt. Also die Natur des Instinkts ist auf dieser Seite sub a das mehr oder weniger heftig von Außen angeregte Gefühl der Unlust, des Widerspruchs, des Widerstreites des Lebendigen, das sich selbst opponirt wird. Wird der Pflanze, welcher der Naturtrieb inwohnt, die Luft entzogen, das Wasser genommen, so ist wohl scheinbar eine Unlust rege, sie trauert scheinbar, aber sie hungert und dürstet nicht als ohne Instinkt. Auch verhält sich die Pflanze dort, wo ihr Trieb keinen Gegenstand der Befriedigung findet, ruhig; der Hirsch dagegen, wenn die Hitze brennt, schreit nach Wasser, das Thier wüthet, tobt. Wie es sich so mit dem Hunger und Durst verhält, so auch mit dem Geschlechtstrieb. Als im Selbstgefühl gegründet ist er allgemein, Gattungstrieb. Das mit ihm rege werdende Gefühl ist heftig, oft heftiger, als das mit dem Nahrungstrieb rege werdende der Unlust. Zur Zeit der Brunst geht der Hirsch, der doch sonst den Jäger flieht, aus der Ferne auf ihn los, wenn der Grünrock gegen ihn kommt. Dem Thier vergeht Hören und Sehen. Bei manchem Menschen ist es ebenso. Die Hundehochzeiten auf der Straße sind Ausbrüche des Naturtriebs als Instinkt der Gattung.

ad b. Durch die Befriedigung des Triebes, er sey der individuelle oder generische, hebt sich der Unterschied in der Bewegung qua Selbstgefühl auf, tilgt sich der Widerstreit; aber diese Befriedigung ist nicht die des Instinktes. Wer verständig spricht, redet nicht von Befriedigung des Instinktes, sondern der Instinkt bedingt nur den Lebenstrieb, der als Nahrungstrieb oder Geschlechtstrieb befriedigt wird. Diese Befriedigung nur des Lebenstriebes, wie ihn als thierischen der Instinkt bedingt, bringt das Thier zur Ruhe; allein das Thier lebt fort nach wie vor der Befriedigung, und in diesem Fortleben ist sein Haupt-

widersacher, ohne den es nicht leben kann, die Luft. Das Befriedigte kommt bald wieder aus der Ruhe heraus, das Sattgewordenseyn ist Veranlassung zu neuem Hunger. Es setzt sich fort und das Individuum zehrt sich zuletzt auf, die Luft nimmt es in sich auf. Die Organe werden starr, es stirbt. Das ist der Ausgang der Befriedigung des Triebes vom ersten bis zum letzten Athemzug. Aber die Gattung, die mittelst des Geschlechtstriebes der Individuen in den Individuen sich fortpflanzt, lebt fort. Die Individuen sterben, während die Existenz fortgesetzt ist, die Gattung ist unsterblich. Was ist demnach der Instinkt? Unter Instinkt wird verstanden: die dem Selbstgefühl immanente und durch Sensation und Perception vermittelte Möglichkeit des Unterschiedes und Widerspruchs der Bewegung als innerer und äußerer, und die Möglichkeit der Aufhebung dieses Widerspruchs, der Rückkehr aus dieser Duplicität und Contradiction in die Identität, Ruhe, den Frieden = Befriedigung des Hungers.

Schlußanm. Der Wissenstrieb, indem er auf das Wissen geht, ist der, worin das Lebende des Wissens noch ermangelt. Es fehlt an etwas, am Wissen, darum der Trieb, denn wo es nicht fehlt, kann der Trieb nicht seyn. Das Nächste, worauf der Wissenstrieb geht, ist das Wissen selbst, er ist nur Voraussetzung seiner Möglichkeit, und wo diese nicht ist, ist er auch nicht. Er geht darauf, daß das Mögliche ein Wirkliches werde. Zuletzt aber ist's mit dem Wissenstrieb doch nicht um's Wissen, sondern um's Wirken zu thun, als vermittelt durch das Wissen. Er geht zunächst zwar auf die Theorie, zuletzt aber auf die Praxis oder das Werk. Jedes durch Erkenntniß, oder durch Wissen und Wissenschaft vermittelte Werk ist ein Werk des Menschen kraft des Wissenstriebes, und als sein Werk ein Kunstwerk. Jedes Erzeugniß der Natur, der Pflanze, des Thiers ist, wodurch es auch bewirkt oder erzeugt worden, doch nicht

der Art, daß man sagen könnte, es sey ein Kunstwerk. Aber unter den Erzeugnissen der Natur finden sich erfahrungsmäßig solche, die Mittel sind für einen Zweck, und zu ihrem Entstehungsgrund den Naturtrieb, nicht den Wissenstrieb haben. Mit Bezug darauf, daß sie gleichwohl Mittel sind für einen Zweck, wird dieser sie verwirklichende Naturtrieb — Kunsttrieb genannt. So ist das Netz, das der Fischer strickt, gemacht von ihm, dem Verständigen, Wissenden, in Folge des Wissenstriebes, ein Kunstwerk. Das Netz, welches die Spinne webt, ist das Werk des Naturtriebes, wie ihn der Instinkt bedingt und bestimmt. Der Zweck ist derselbe. Der Fischer will Fische, die Spinne Mücken fangen, um davon zu leben, aber bei jenem ist das Princip der Wissenstrieb, bei dieser der durch den Instinkt bestimmte Lebenstrieb. Daher ist es nothwendig, wenn der Trieb als solcher und als Instinkt erkannt werden soll, zuletzt ihn als Kunsttrieb zu betrachten.

§. 14.
Der Kunsttrieb.

Wie für die Erkenntniß des Instinkts auf den Lebens- und Wissenstrieb reflectirt werden mußte, so ist, damit der Kunsttrieb begriffen werde, auf den Lebenstrieb und Instinkt zu reflectiren. Er hält gleichsam die Mitte zwischen beiden, wie der Instinkt inmitten des Lebens- und Wissenstriebes schwebt. Beide nämlich, den Lebenstrieb und Instinkt, hat der Kunsttrieb zu seinem Inhalt, daher der Kunsttrieb, wo der Lebenstrieb keine Beziehung hat auf den Instinkt, sondern blos Pflanzentrieb ist, in der Pflanzenwelt nicht anzutreffen steht, sondern nur in der Thierwelt; denn sie ist wie die des Lebenstriebes, so auch die des Instinkts, und der Kunsttrieb hat beide in sich. Aber er kommt doch, wie aus den Folgen ersichtlich, also erfahrungsmäßig ist, nicht allenthalben in der Thierwelt vor, denn die Erfahrung lehrt Thiere kennen, in denen kein Kunsttrieb sich

regt, und andere dagegen, in welchen er sich wirksam beweist. Der Grund davon, daß in der Thierwelt der Kunsttrieb theils fehlt und nur theils wirklich ist und vorkommt, ist zu suchen und zu erkennen in dem Verhältniß, welches das Thier zu seinem Element hat. Wie verhält es sich aber zu seinem Element? Mit geringerer oder größerer Abhängigkeit von demselben. Je größer diese Abhängigkeit ist, desto geringer ist des Thieres Selbstständigkeit, d. h. seine Thätigkeit zur Erhaltung und Fortpflanzung seiner selbst bedingt durch die Macht des Elementes, in dem es lebt. Auf dieser Seite der sehr schwachen Selbstständigkeit und sehr großen Abhängigkeit kommt der Kunsttrieb nicht vor, nicht in Würmern, Heuschrecken, nicht in vielen Käferarten, überhaupt nicht in dem, was man Ungeziefer nennt. Andrerseits, je größer die Selbstständigkeit des Thieres bestimmt durch seine Sinnigkeit, besonders wie sie die Fünfsinnigkeit ist, und somit je geringer die Abhängigkeit vom Element, um so weniger ist das Thier für die Erhaltung und Fortpflanzung seines Geschlechts des Kunsttriebes bedürftig. Daher kommt er auf dieser Seite auch nicht vor. So z. B. nicht bei Landthieren, Vierfüßlern, ob sie von Pflanzen oder von Fleisch leben, zeigt keines ihrer Producte einen Kunsttrieb. Das Rennthier, besonders des Mooses bedürftig, hat zur Befriedigung seines Hungers kein andres Mittel, als den Huf oder allenfalls das Horn. So lagert es sich in einem Gebüsch, scharrt das Laub weg und frißt. Aber schon bei Vierfüßlern, wie Hamster, Eichhörnchen, findet sich eine Spur des Kunsttriebes, es gräbt und sucht sich eine Höhle, sammelt sich Vorräthe für den Winter u. s. w. Diese Thiere sind aber weniger selbstständig, als das Pferd. Wo die Selbstständigkeit, Abhängigkeit des Thieres von ihm selbst und die Abhängigkeit desselben von seinem Element gleich sind, wo das Element, die Außenwelt das Thier ganz durchdringt, und das Thier das Element, die Außenwelt ganz in sich aufnimmt, da kommt der Kunsttrieb zum

Vorschein durch den Instinkt; denn da continuirt sich das in der Außenwelt mechanische, chemische, höchstens pflanzlich organische Gesetz bis in diese Thierwelt hinein. Dasselbe Gesetz, wonach sich in dem Felsen eine Flüssigkeit krystallisirt, das Gesetz der Krystallisation, ist auch das Gesetz, wonach die Biene ihre Zelle baut; ja das Gesetz, wonach der Nebel sich in Schneeflocken bildet, ist dasselbe Gesetz, wonach das Thier seine durch den Kunsttrieb bedingten Erzeugnisse hat und hervorbringt. Es ist der Instinkt mit Bezug auf den Kunsttrieb, wodurch beim Uebergang einer Jahreszeit in die andere Landthiere einem wärmeren Clima nachziehen. Was eigentlich von dem Menschen, der diese Operation in der Thierwelt betrachtet, bewundert wird, ist vernünftig angesehen nichts, als jene Continuation des allgemeinen Naturgesetzes der Außenwelt in die Animalität hinein. Wird das begriffen, so hört die Bewunderung auf und das nil admirari tritt ein. Wo endlich der Instinkt in den Wissenstrieb eingeht, und dieser die oben betrachtete Beziehung auf den Lebenstrieb hat oder behält, verliert sich der Kunsttrieb ganz, da die Selbstständigkeit des Lebenden die größte, und seine Abhängigkeit vom Element die geringste ist. Je besonnener und verständiger der Mensch wird, um so mehr verliert sich in ihm der Instinkt, und ist es, als wäre der Mensch von ihm ganz verlassen; hilf Dir selber, heißt es dann. Kraft seines Instinkts und mittelst seiner Sinne, besonders mittelst seines Geruchsinnes unterscheidet das Thier bestimmt und leicht die der Erhaltung seines Lebens angemessenen von den das Leben bedrohenden Pflanzen. Der Instinkt ist sein genius tutelaris, sein Schutzgeist; so weidet das Schaaf ruhig auf der Wiese fort und suchet sich, ohne zu überlegen, zwischen den Giftpflanzen, die es nicht berührt, sein heilsames Futter, und wenn es Salz bedarf und findet Steinsalz, so leckt es daran, aber geläuterten Arsenik, weis krystallisirt wie Salz, leckt es nicht. Ebenso der Mensch, so lange er noch dem Thier sinnig

und instinktmäßig nahe steht; der Wilde macht es, wie das Thier, er unterscheidet, was ihm zuträglich und zuwider ist, Gift läßt er bei Seite. Aber wie er sich aus dieser Rohheit entwickelt und besonnen wird, verläßt ihn jener Schutzgeist, der Instinkt, er muß Erfahrungen machen, wird dadurch klug und kraft dieser Klugheit befriedigt er den Lebenstrieb. Wo aber solcherweise der Instinkt mangelt, indem etwas Besseres vorhanden ist, da mangelt auch der Kunsttrieb, denn ohne jenen ist dieser unmöglich. Der Mensch hat also mit den am wenigsten und mit den am höchsten selbstständigen Thieren gemein, ohne Kunsttrieb zu seyn; aber was in den Thieren, deren Leben durch den Kunsttrieb vermittelt ist, Trieb war, ist oder wird in ihm auch ein edleres oder höheres, der Kunstsinn, welcher den Wissenstrieb und das Wissen selbst zur Bedingung hat. Um die Erkenntniß des Menschen ist es hier zu thun, und da gilt es zunächst den Kunstsinn desselben; aber dieser steht nicht zu erkennen, ohne daß auf den Kunsttrieb des Thieres reflectirt werde, und für diese Reflexion wäre daher die Frage: wodurch und wie unterscheiden sich Kunsttrieb und Kunstsinn von einander? Sie beantwortet sich besonders folgendermaßen.

I. Die Erzeugnisse des Thieres, kraft seines Kunsttriebes, sind einerseits zum Theil, andrerseits in ihrer Totalität unorganische, und zugleich als solche nicht nur von dem Thier verschieden, sondern auch von ihm abgeschieden, abgesondert. Wo sie entweder durchaus organische, oder doch mit dem thierischen Organismus im Zusammenhang sind und bleiben müssen, da sind sie Erzeugnisse des Naturtriebs, wie er die Entstehung und das Bestehen des Lebens bedingt. Mittelst seiner setzt sich an das einfache Selbstgefühl, an das Leben im Princip das Organ an und bleibt im Zusammenhang damit bis auf die Klaue, den Huf, das Horn, Fell, Haar; in diesem Aeußersten fängt das Organische an, in's Unorganische überzugehen, aber nicht vom Thier geschieden. Mit den Erzeugnissen oder Producten

der Thätigkeit, welche das Leben bedingt, mittelst des Kunsttriebes verhält es sich aber ganz anders, theils dem Stoff und theils der Form nach. Das Thier, dessen Erzeugnisse sie sind, setzt sie von sich ab; so zieht z. B. die Spinne den Faden, den sie verwebt, aus sich selbst heraus, heftet ihn außen an und bringt das ganze Netz hervor; ob sie in seiner Mitte, oder im Winkel auf der Lauer sitzt, Netz und Spinne sind von einander abgeschieden. Hier ist es der Kunsttrieb, kraft dessen das Thier der Producent ist, sowohl dem Stoff, als der Form nach. Ebenso ist's mit der Biene, das, wovon sie und ihre Brut im Winter leben, ist nicht der Pflanzensaft, sondern den hat sie eingesogen, verarbeitet und in die Zelle abgesetzt als Honig. Er muß durch das thierische Organ hindurchgehen, der Zucker nicht.

Die Werke des Menschen, bedingt durch den Kunstsinn, haben mit den durch den Kunsttrieb bedingten Erzeugnissen des Thieres das gemein,

a. daß sie einerseits ganz unorganische, andrerseits theils organische, theils unorganische dem Stoff nach sind. Ganz unorganische sind sie z. B. als ein Gewölbe, ein Obelisk, eine Pyramide, sowie die Schwalbe ihr Nest baut blos aus Thon, Sand, Mörtel ganz unorganisch, wie auch die Termiten (große Ameisen) ihre Wohnungen aus Sand, Koth u. s. w. pyramidenförmig drei bis fünf Schuh hoch aus der Erde aufführen, worin sie gesellig leben. Zum Theil organische, zum Theil unorganische sind des Menschen Werke dort, wo ihr Stoff aus dem Pflanzen- (Organischem) und aus dem Mineralreich (Unorganischem) genommen wird. Das Haus, die Hütte hat zum Stoff Pflanzen, als Gebälke, organisch wenigstens gewesenen Stoff und Stein, Kalk u. s. w. unorganischen; ebenso ist das Geflecht an den Nestern der meisten Vögelarten. Das Nest des Vogels, ein Erzeugniß desselben bedingt durch den Kunsttrieb, hat zum Stoff größtentheils organisch gewesenes Moos, Wurzeln, Haare u. s. w.. Also ist in diesem Punct bis dahin das Werk des

Kunstsinnes noch nicht verschieden von dem des Kunsttriebes. Bleibendes, lebend Organisches bringt der Mensch ebensowenig hervor, wie das Thier. Pflanzen kann er nicht durch Kunst produciren, sie nachzubilden ist er im Stande, aber machen kann er sie nicht, Thiere noch weniger, einen Menschen, so daß er durch Kunstsinn hervorgebracht wäre, auch nicht.

b. Ebenso ist dem Werk des Menschen mit dem des Thieres das gemein, daß es, wie das vom Thier, gleichfalls ein von ihm geschiedenes, abgesondertes ist. Die Zelle der Biene ist ein Product des Kunsttriebes, von ihr abgesetzt, sie geht aus und ein, wie der Mensch in seinem Hause. So ist also das Menschenwerk von dem des Thieres nicht zu unterscheiden.

c. Der Unterschied ist erst der, daß das Werk des Menschen zum Grunde seiner Entstehung und seines Bestehens den Wissenstrieb und dessen Befriedigung hat. Kraft dessen, was er zu wissen strebt und angefangen hat, bringt er mittelst des ihm immanenten Kunstsinnes ein Erzeugniß, ein Werk hervor, während des Thieres Erzeugniß zum Princip nur das thierische Leben selbst, das Selbstgefühl, bedingt durch den ihm immanenten Kunsttrieb, hat. Der Unterschied in diesem Punct zeigt sich also in der Beziehung des Werkes des Menschen über den Kunsttrieb hinweg auf den Wissenstrieb, indeß das Erzeugniß des Thiers nur die Beziehung auf den Kunsttrieb, und von der auf den Wissenstrieb nur den Schein hat. Diesem Schein gemäß urtheilt der Mensch, oberflächlich reflectirend, das Thier habe Verstand; dieser Verstand ist aber nichts weiter, als der Zusammenhang des thierischen Organismus mit dem allgemeinen Naturgesetz.

II. Das durch den Kunsttrieb bedingte Erzeugniß ist ein unmittelbares. Damit es zu diesem Erzeugniß komme, ist nichts erforderlich, als das Organ des Thieres, oder eine Mehrheit solcher Organe, so z. B. der Saugrüssel der Biene und ihre Füße für das Einsammeln und Bearbeiten der Zelle, der Schnabel des Vogels beim Tragen des Stoffes und Flechten des Ne-

stes, besonders in der auffallenden Erscheinung der beiden hervorstehenden Schneidezähne des Bibers, seiner Klauen und des breiten Schwanzes, der den Stamm abbeißt, ihn schneidet, zuspitzt und ihn in den Fluß steckt. Das durch den Kunstsinn bedingte Werk des Menschen ist dagegen kein solch unmittelbares, sondern ein vermitteltes und dadurch auch erst ein Werk des Menschen, bestimmt unterscheidbar von dem künstlich erzeugten thierischen Werk. Er bringt zwar, so lange er noch in der thierischen Rohheit steht und kaum Mensch zu nennen ist, was er macht, auch mit den Organen, Hand, Faust u. s. w. hervor, und so ist sein Machwerk noch ganz dem thierischen Erzeugniß gleich. Er reißt den Baum aus dem Boden, bricht die Zweige ab und hat eine Keule, oder er wühlt, wie die Sau mit dem Rüssel, mit den Händen den Boden auf und ißt die Wurzel. Aber das Werk des Menschen, bedingt durch seinen Kunstsinn, ist ein durch das Werk des Menschen vermitteltes. So sucht z. B. der Aufmerksamere und nur einigermaßen Verständige unter den Steinen die härtesten heraus, schleift sie an einem Ende scharf, bindet sie mittelst einer Pflanze an einen Stamm und hat ein Beil. Dies ist schon ein Menschenwerk; der Baum wird damit zum Nachen gemacht, also ein durch das Werk vermitteltes Werk. So war die erste Waffe (bei Homer) aus Kupfer, denn zum Eisen zu kommen, dazu gehört schon eine tiefere Einsicht in die Natur. Es werden des Menschen Werke künstlich ausgedachte und vollbrachte, Maschinen. An die Stelle der Hände tritt die Pflugschaare und Egge, an die Stelle der Finger, die ein Pflanzengedreht machen, das Spinnrad, der Webstuhl, die Spinnmaschine. Das vermag das Thier nicht; wohl schneidet der Biber das Holz für seinen Bau mit seinen Zähnen, wohl trägt er es mit seinen Füßen in den Fluß und rammelt es mit seinem Schwanz in den Boden, aber was ist das Alles gegen die Arbeit mit der Axt, der Säge, dem Hammer und den Maschinen zum Einrammeln der Balken? Auf

diese Weise erspart sich der Mensch durch die Maschine, die er erfindet, nicht nur Arbeit und Mühe, sondern bringt auch mittelst derselben Werke hervor, welche halten, Bestand haben und seinem Bedürfniß genügen. Er ist also durch seinen Kunstsinn, mit Bezug auf den Lebenstrieb, dem Thier unendlich überlegen. Nicht der Mensch hat vom Thier gelernt, sondern das Thier lernt, wenn es im Stande ist, von ihm, z. B. der Hund kann ebensogut haspeln, wenn er dressirt ist, wie der Mensch. Wird in der Vorstellung vom Menschen supponirt, Thier sey das Subjekt, er ein Thier, so kann es keine adäquatere Definition vom Menschen geben, als die, welche Franklin gab: „der Mensch ist ein Maschinen erfindendes Thier." Besonders passend und vortrefflich ist dieselbe für die nordamerikanischen Freistaaten!

III. Das unmittelbare Erzeugniß des durch den Kunsttrieb bedingten Thieres ist Mittel für einen Zweck, den das Thier hat, aber nicht begreift, und sich nicht gesetzt hat, sondern der ihm gesetzt ist. Das Erzeugniß nämlich als dieses Mittel bezieht sich theils auf den Selbsterhaltungstrieb, theils auf den Geschlechtstrieb. Aber das Verhältniß des Einen, was es auch sey, als eines Mittels zu einem Anderen als Zweck, ist ein verständiges, intellectuelles. Wo also der Kunsttrieb in seinen Folgen sich zeigt, da ist Verstand, verständiges Verhältniß, aber hier ist kein Verstand des Thieres, sondern der Verstand des Erzeugnisses, wie sich dasselbe als Mittel zum Zweck verhält. Wo das Erzeugniß des Kunsttriebes zur individuellen Selbsterhaltung des Thieres erforderlich ist, da ist der Kunsttrieb wirksam, so lange das Thier lebt; wo aber das Erzeugniß eine Beziehung hat auf den Geschlechtstrieb, findet es nur vorübergehend statt. Die Spinne braucht ihr Netz um zu leben, knüpft es überall an und der Trieb ist rege in allen Perioden ihres Lebens; dagegen ist es bei dem Vogel der Frühling, worin dieser Trieb sich reget und die Nester gebaut werden. Ueber das Leben des Thieres in seiner Individualität und Gattung geht

der Kunsttrieb desselben nie hinaus. Er hat seine Bestimmung erreicht mit der Befriedigung des Lebenstriebes.

Endlich die Werke der Menschen, die durch Kunstsinn bedingten Werke sind gleichfalls Mittel für einen Zweck, und er ist a. ganz derselbe, den die Erzeugnisse des Kunsttriebes als Mittel auch haben. Es gilt mit dem Werk, das der Mensch hervorbringt, zunächst darum, daß er sich einzeln und im Allgemeinen das Leben erhalte. Aber dem Thier mit seinem Instinkt und Kunsttrieb ist dieser Zweck gesetzt, es setzt ihn nicht sich selbst. Doch so ist es keineswegs beim Menschen, sondern indem ihm die Erhaltung seines Lebens als Zweck gesetzt ist, vermag er zugleich selbst diesen Zweck sich zu setzen. Dem Thier ist er unbewußter Weise gegeben, dem Menschen wird er bewußter Weise Zweck, und nicht nur darin unterscheidet sich der Kunstsinn vom Kunsttrieb, daß jener Werke bedingt, die Mittel sind zu einem bewußten Zweck, sondern auch darin, daß diese Werke, kraft des Verstandes und Urtheils, eine Bestimmtheit und Vollendung zu haben vermögen, die dem Thier mit seinem Kunsttrieb unerreichbar ist. So legt wohl der Biber in den Fluß einen Damm von Holz, Stein, Buschwerk u. s. w., innerhalb dessen er seine Wohnung baut; der Mensch dagegen wirft über den Strom ein Gewölbe und geht trocken darüber hin, er baut eine Brücke, als Mittel für ihn leicht hinüber zu können, für seinen Lebensunterhalt, für seinen Handel und Verkehr. Er wirft eine Brücke übers Meer, aus einem Welttheil in den anderen, um die Erde herum, das Schiff, eine freie Brücke und zugleich ein Gebäude, worin er wohnt. So setzt er sich durch den Kunstsinn mit der ganzen Welt in Verbindung, wozu der Kunsttrieb nicht aushülfe. Agricultur, Manufactur, Fabricatur, alles das ist der Erfolg des durch den Kunstsinn bedingten Lebenstriebes. Das Thier hat auch wohl zur Abhaltung der Angriffe auf sein Leben Schutzmittel, wie sie die Natur gibt, der Löwe die Krallen, der Stier die Hör-

ner; auch der Kunsttrieb erzeugt solche Schutzmittel, wie das Gebäude der Termiten, in das kein Ameisenlöwe kommt. Aber welcher Unterschied zwischen diesen und den Schutzmitteln des Kunstsinnes, Festungen, Mauern, Gräben, Waffen u. s. w.

Der Zweck des Werkes mittelst des Kunstsinnes geht

b. auf die Befriedigung des Wissenstriebes, welchen der Mensch vor dem Thier voraus hat. In diesem Zweck unterscheidet sich also der Kunstsinn wesentlich vom Kunsttrieb, hier ist der Unterschied specifisch, qualitativ. Zu einer gründlichen Erfahrungskenntniß dessen, was den Menschen umgibt, kann er nicht kommen, ohne durch Instrumente, auf deren Entdeckung und Gebrauch der Kunstsinn ihn führt; sie sind das Mittel, seine Notizen von der Natur überhaupt zur Erkenntniß zu entwickeln und auszubilden. Hier also sind die Werke des Menschen nicht unmittelbar auf das Leben, sondern auf die Wissenschaft gerichtet. Die sub a betrachteten Werke sind mechanische, die hier sub b zu betrachtenden auch, selbst wo sie chemische Processe bedingen, aber jene gehen geradezu auf den Zweck des Lebens, eine Technologie hat jene Werke sub a zu ihrem Gegenstand. Diese sub b angedeuteten Werke stehen höher und sind im Umfang der Technologie nicht mit enthalten, wohl aber im physikalischen Kabinet. Die Entdeckung der Luftpumpe bezweckte gar nicht dem Menschen das Leben zu erleichtern, sondern die Luft zu untersuchen und zu erkennen, wie dieses auch seit Erfindung dieser Maschine sehr gelungen ist. Diese Werke nun für den Wissenstrieb des Menschen können allerdings indirect sich auf den Lebenstrieb zurückbeziehen und auf den Zweck des Lebens, aber nur indirecter Weise, direct ist es um die Befriedigung des Wissenstriebes zu thun. So führte z. B. die Entdeckung der Electricität den Franklin darauf, den Blitz abzuleiten. Das Wissen selbst nun, wenn es zum Menschen durch Befriedigung des Triebes gekommen ist, hat

c. ein Verhältniß zu dem Wollen, und bezieht sich selbst

auf das Wollen. Der Wille in seiner Freiheit ist die sich durch sich selbst bestimmende Thätigkeit und Macht. Der Mensch in seiner Willensfreiheit ist der in ihr von jedem Trieb unabhängige; denn nicht ihn in seiner Willensfreiheit bestimmt der Trieb, sondern er ist in ihr der den Trieb bestimmende. Fehlts ihm am Wissenstrieb, so mag er wollen und beschließen, was er will, es kommt nicht dazu, ist vergebens; aber dem Trieb, den er mit dem Thier gemein und vor demselben voraus hat, kann er eine beliebige Richtung geben, und hier fängt die Herrschaft des Willens über den Trieb an. Dieser freie Wille aber ist er nur innerhalb der Nothwendigkeit und durch sie bestimmt, welche das Gesetz ist. In Ansehung seiner kann der Mensch sich selbst das Leben nehmen, das Thier nicht; so stark bei dem Menschen der Selbsterhaltungstrieb sey, er kann die Willensfreiheit entgegensetzen. Ferner, das Thier kann keine Ungerechtigkeit begehen, es kann nicht stehlen, rauben, so naschhaft es auch sey, so diebisch es auch scheine; denn was es thut, thut es dem Lebenstrieb gemäß. Es kann aber ebensowenig gerecht, liebreich, großmüthig und edel seyn; denn das Gesetz, worauf Gerechtigkeit, Wohlwollen und Liebe sich bezieht, ist kein Trieb, kein Naturgesetz, sondern das göttliche Vernunftgesetz. Auf den Willen in der Sphäre dieses Gesetzes für den freien Willen bezieht sich das Wissen, und für den Willen unter jenem Gesetz bringt der Mensch, kraft seines Kunstsinns, Werke hervor, die die Erfüllung jenes Gesetzes bedingen, wahrhaft practische Instrumente. Der Meßtisch, die Meßschnur sind Instrumente für die gerechte Vertheilung. Das *νέμειν* vertheilen suum cuique ist die Wurzel für *νόμος*. Die Waage ist weiter nichts, als Mittel gegen Betrug, ebenso die Elle Instrument für den freien Willen unter dem Gesetz. Hier also haben die Werke der Menschen eine höhere Bedeutung und übertreffen weit die mechanischen, ja selbst die zum Wissen als Mittel zum Zweck, denn sie sind die Instrumente zur Civilisation, zur Sitte und Gerechtigkeit. Endlich

da hat der Wille, wie auf ihn das Wissen sich bezieht, eine Beziehung auf den Glauben, worin der Mensch nicht nur über das Thier, sondern über sich selbst emporgehoben, und in eine andere Region gehoben wird. Dieses ist die Beziehung des Willens, mittelst des Wissens, auf die Religion. Auch für sie ist der Kunstsinn des Menschen nicht unthätig geblieben vom einfachen Altar Abrahams an bis zur Peterskirche in Rom. Hier sind aber die durch den Kunstsinn bedingten Werke des Menschen keine mechanische und nur das Wissen oder gerechte Wollen vermittelnd, sondern sie sind ästhetische Werke der freien Kunst für den freien Glauben, und da hebt sich an ihnen zum Theil wenigstens das auf, daß sie Mittel zum Zweck sind. Sie bleiben sich selbst Zweck. Der Zeus Olympius bestand für sich und gab den Griechen eine Anregung zur Religion. Für uns Protestanten hat diese Kunst, selbst die Malerkunst, fast keine Bedeutung mehr. An der Madonna Raphaels bewundern wir die Schönheit, aber ohne daß das Bild die Religion anzufachen vermöchte. Nur die Werke der Tonkunst sind auch in der protestantischen Kirche noch von Bedeutung, von der Glocke, die nicht zur Mahlzeit läutet, sondern zur Erbauung, zum Vergessen des Gewöhnlichen, bis zur Orgel, welche die Gemeinde zusammenhält mit dem Choral zum Preise Gottes; diese Musik hat eine sichere Beziehung auf die Religion selbst.

Schlußanmerkung.

Unter den Bestimmungen, welche das Selbstgefühl sich gibt, ist der Instinkt die concreteste, er als vermittelnd das rationelle Verhältniß des Lebenstriebes zum Wissenstrieb, kraft welcher Vermittelung jenes Verhältniß eben ein rationelles ist. Aber eben kraft des Instinkts ist das thierische Leben nicht blos das der Sensation und Empfindung, sondern vielmehr das der Vorstellung, ein vorstellendes Leben. Durch die Beziehung nämlich der fünf Sinne, die das Thier hat, wie sein Leben durch

den Instinkt als solchen bedingt ist; durch diese Beziehung der fünf Sinne auf einander und in der Concentration der Thätigkeit, welche die des fünfsinnigen ist, wird das Thier das vorstellende. Auch steht das, daß es Vorstellung habe, einfach zu erfahren, theils im Wachen, sofern es unter der Zucht des Menschen steht (der Hund, welcher öfters Prügel bekommen, fängt schon an sich zu fürchten, ja zu heulen, wenn sein Herr nur den Stock ergreift), theils im Schlaf, wo der Jagdhund augenscheinlich oft noch von der Jagd träumt. So bezieht sich der Instinkt auf's Vorstellen im Thier selbst; wo er so zu sagen im Kunsttrieb verborgen, verwickelt ist, da ist auch das Vorstellungsvermögen weg. Biber und Biene sind gegen den Hund und Affen dummer. Für das Thier nun im Instinkt ist vom Gefühl aus die Vorstellung das Aeußerste, bis zum Gedanken kommt es nicht; die Grenze des thierischen Lebens ist, daß es das vorstellende werde; die Grenze der Thierheit, nämlich eben die Vorstellung, ist auch die Grenze des Selbstgefühls, das die Substanz der Thierheit ist. Jenseits dieser Grenze des Selbstgefühls ist die ursprünglich einfache Bewegung nicht nur eine dem Grad nach, sondern eine specifisch, qualitativ andere, es ist kein Gefühl mehr, es ist Bewußtseyn, ihr Gegenstand ist das Selbst, welches der Gegenstand des Gefühls war. Das Selbstgefühl wird Selbstbewußtseyn.

Der Anthropologie
Zweiter Theil.

Vom Selbstbewußtseyn in seiner Entstehung, Entwickelung und in seinem Uebergang zum Religionsgefühl.

Vorbemerkung.

Gewöhnlich gehen die Psychologen, wenn sie das Selbstbewußtseyn untersuchen, so zu Werke, daß sie dasselbe als vorhanden und schon gegeben nehmen. Sie nennen dasselbe, da sie auch in der oberflächlichsten Reflexion nicht läugnen können, daß es thätig sey, Thatsache, ursprüngliche Thatsache. Das thun sie nicht blos auf dem Standpunkt der Erfahrung, sondern auch auf dem der Philosophie. Nicht anders Kant. Auch nach ihm ist die Hauptaufgabe der Psychologie, empirisch oder transcendental das Selbstbewußtseyn durch und durch zu untersuchen, und wie es gegeben ist, und was darin enthalten und begriffen sey, herauszuheben und darzustellen. Es ist also ein Analysiren der Thatsache und das Resultat ein Zusammenstellen des Aufgenommenen, ein Synthesiren, wovon in Bezug auf die Methode der Anthropologie überhaupt §. 5. gesprochen wurde. Vorbereitet wird allerdings die auf synthetischem und analytischem Wege zu erwerbende Erkenntniß vom Selbstbewußtseyn durch jenes Verfahren, aber nichts weiter mittelst seiner gewohnten. Zur Erkenntniß kommt es nicht auf diese Weise, denn was erklärt

werden soll, muß von seinem Grund aus begriffen werden. Es ist besonders ein Werk vorhanden, worin die Analyse des Selbstbewußtseyns auf's scharfsinnigste durch alle Momente hindurchgeführt wird, in der Theorie des Vorstellungsvermögens von Reinhold. Wer Philosophie studirt und mit Kant vertraut werden will, muß dies Buch vor allem studiren. Aber es ist, seit es geschrieben, vergessen worden, das viele Geschreibe über Philosophie seit jener Zeit, größtentheils unnützes Zeug, hat es in Vergessenheit gebracht.

Das Selbstbewußtseyn als ein gegebenes ist es aber nicht, womit wir hier die Lehre vom Selbstbewußtseyn beginnen und abhandeln können, sondern es muß für dasselbe die Frage beantwortet werden: wodurch und wie ist das Selbstbewußtseyn gegeben? aus welcher Macht ist diese Thatsache vorhanden? durch welche ist sie geworden? In genetischer Methode, und daher weder einseitig analytisch, noch einseitig synthetisch, muß die Lösung der Frage gegeben werden. Wodurch? ist ja Frage nach der Genesis des Selbstbewußtseyns. Und darauf konnte schon eine Erfahrung führen, daß der Mensch zwar lebend aus der Mutter Schooß auf die Welt kommt und der erste Ausdruck seines Lebens ein Schrei ist, als Ausdruck des Gefühls, aber indem ihm so das Leben und Gefühl Thatsache ist, ist das Selbstbewußtseyn auch Thatsache? Es dauert zwei Jahre. Wie wird er seiner sich bewußt, wodurch? Eines nun ist dem, welcher die Frage beantworten will, allerdings gegeben, das Selbstgefühl, und von diesem müssen wir ausgehen. Der erste Theil der Anthropologie gab uns das Selbstgefühl und dessen Begriff; darauf ist der Fragende gewiesen, wenn er sich darum fragt: wie entsteht das Selbstbewußtseyn, und der Versuch der Wissenschaft in ihrem zweiten Theil ist daher, aus dem Selbstgefühl, als dem Bekannten und Erkannten, das Selbstbewußtseyn, welches noch nicht ein erkanntes, sondern ein nur genanntes ist, zu begreifen.

§. 15.

Das Werden des Selbstgefühls zum Selbstbewußtseyn.

Alles Werden, als ein Entstehen, setzt voraus ein Vergehen (interire), wie auch umgekehrt alles Vergehen und Verwesen ein Entstehen zur Voraussetzung hat. Hier nun ist das Selbstgefühl das Entstehende und Entstandene, das Werdende und Gewordene. Dasselbe, als geworden, ist es, welches zum Selbstbewußtseyn wird, so, daß in diesem jenes aufgehoben und in ihm nur negativer Weise vorhanden, oder da ist. Oder: nichts entsteht, ohne daß etwas Anderes vergeht, aber auch nichts vergeht, ohne daß etwas Anderes entsteht. Hier vergeht das Selbstgefühl und das Selbstbewußtseyn entsteht, das Thier wird Mensch, hört auf Thier zu seyn. Das Selbstbewußtseyn vergeht aber auch, in der Ohnmacht transitorisch, im Tode ganz. Da ist die Unsterblichkeit begründet, die zum Princip den oben angeführten Satz hat.

I.

Was lediglich für ein Anderes und durchaus nicht für sich existirt, das wird mit Bezug darauf, daß es Gegenstand der Erkenntniß seyn kann, Objekt genannt. So sind Steine, Metalle, Elemente, Himmelskörper Objekte. Sie sind da, aber ihr Daseyn ist keine Existenz für sie selbst. Hingegen, was, indem es für ein Anderes da ist, zugleich für sich selbst existirt, wird an sich und mit Bezug darauf, daß es Gegenstand einer Wissenschaft werden kann, Subjekt genannt; id enim non objicitur alteri solum, sed sibimet ipsi, et quod sibi objicitur, et sibi subjectum est. Dieses für sich Existiren ist aber kein bloßes Seyn oder Existiren als solches, sondern als Bewegung, als ein für sich Wirksam und Thätig seyn, das für sich Existirende ist das für sich Thätige. Existit sua causa et efficiens propterea est. Dieses für sich Thätig seyn ist gegen die Bewegung des blos Objektiven, als eine mechanische oder

chemische, die organische. Das Subjekt also hat, indem seine Existenz seine Efficienz ist, die Bestimmung des Organischen zum Unterschied vom logischen Subjekt. Jene Bewegung, als Existenz des Subjektes für es selbst, ist zwar zuvörderst eine organische, innere, aber doch eine solche, kraft deren das Subjekt seiner selbst noch nicht inne wird. Es ist es das vegetatisch-pflanzliche, das vegetative Subjekt. Die Pflanze hat sich noch nicht inne, ihre Organe haben sie inne, sie ist in ihren Organen enthalten. Geht die Bewegung weiter zu dem sich inne werden des Subjektes, so ist es das organisch-animalische. Das Selbstgefühl ist seine Wesenheit, seine Natur. In dem Gefühl seiner selbst ist aber das Subjekt

1) ein durch und durch einzelnes, ein bestimmt eines neben anderen Subjekten, die gleichfalls animalische sind, eines unter vielen, aber in dieser Vielheit nur eines, ein dieses an einem bestimmten Ort und in bestimmter Zeit. Allein als animalisches Subjekt ist es, obzwar ein einzelnes, doch zugleich Individuum, welches der Stein noch nicht ist, und Individuum ist es durch die Gattung, die sich in ihm, diesem Einzelnen, und in andern Einzelnen verwirklicht, oder verwirklicht hat. Als Individuum gehört es einer Gattung an, die gegen das Individuum, als Einzelnes, das Allgemeine ist. Diese seine Beziehung auf die Gattung ist entweder vermittelt durch eine Art, oder diese Vermittelung ist nicht vorhanden. Als Individuum verhält es sich zur Gattung, die sich in ihm realisirt, wie das Einzelne zum Allgemeinen. Die einfachsten Individuen, jedes als einzelnes, sind die Infusorien. Ihr Verhältniß, als Einzelner zur Gattung, ist ein durch keine Species vermitteltes; unmittelbar gehört das Einzelne der Gattung an, so ist es auf der tiefsten Stufe des Lebens und ebenso auf der höchsten Stufe, im menschlichen Leben, wo der Einzelne sich ohne Vermittelung durch eine Species auf die Gattung bezieht. Sein Verhältniß zum Menschengeschlecht hat keine Art, wodurch es vermittelt ist;

Juden, Deutsche u. s. w. sind keine Species des Menschen. Alle trifft hier merkwürdiger Weise die höchste und niedrigste Lebensstufe zusammen. In der Zwischenstufe ist es anders; denn schon bei den Würmern tritt der Unterschied der Gattung zu der Art ein, und die Existenz des Individuums ist vermittelt durch die Species. ?) Es gibt Regenwürmer, Eingeweidewürmer u. s. w., wodurch für die Naturkunde eine Doctrin möglich wird, und zwar eine specifische, die Helminthologie. So geht es aufwärts bis zur höchsten Stufe, dem menschlichen Leben, wo es abbricht. Alle Individuen, außer der Infusorie und dem Menschen, gehören mittelst der Species der Gattung an. Aber das Individuum selbst im Gefühl seiner selbst ist, sey sein Verhältniß zur Gattung durch die Species vermittelt, oder nicht, gleichgültig gegen Gattung und Species. Jedes einzelne geht die Gattung nichts an, jedes fühlt, concentrirt sich, als wenn gar keine Gattung wäre, sowie es auch der Gattung gleichgültig ist, durch welche Species vermittelt sie sich im Individuum verwirklicht. So sagt Hegel in der Phänomenologie des Geistes: dem Strome des Lebens ist es einerlei, welcher Art die Mühlen sind, die er treibt u. s. f. Das Individuum fühlt sich selbst, es haftet an sich selber fest im Selbstgefühl.

2) Jene Bewegung, welche das Gefühl des Subjekts von ihm selbst, das Selbstgefühl ist, wird aber, da dasselbe für sich existirend, zugleich für Anderes und in Anderem existirt, zu der Bewegung eingehend dieses Andere, zum Gefühl des Anderen, was nicht Subjekt ist. Als Gefühl dieses Anderen ist diese Bewegung Sensation und weiter Perception und Empfindung. Id quod semet ipsum sentit, non potest non sentire aliud, quidquid sit. Das findet schon statt bei den Infusorien, obzwar an ihnen noch keine Sinne unterscheidbar sind, als Organe für Sensation und Empfindung. Nämlich indem die Thierchen sozusagen der organische Punct, das reine einfache Selbstgefühl ist, fühlt es zugleich das Element, das [illegible]

worin es existirt. Es ist eine ganz andere Art von Existenz, als die des Sonnenstäubchens in der Luft, das nur Daseyn für Anderes hat, also Objekt ist. Seine Bewegung in der Luft ist daher auch nur Bewegung der Luft. Die Bewegung des Infusoriums im Wasser ist dagegen Bewegung des Thierchens, es durchschneidet das Wasser, es hat das Gefühl des Elements, die leiseste, einfachste Empfindung. Höher hinauf werden, wie die Organe als Sinne und Werkzeuge für Sensation und Empfindung sich bilden, auch Sensation und Empfindung bestimmter; aber es ist doch

a. jede Empfindung mit Bezug auf das sich fühlende Subjekt, wenn die Sensation selbst, ganz einzelne, bleibt ganz in dieser Einzelnheit, was gleich scharf auffällt, wenn man die Empfindung mit dem Gedanken vergleicht, der von dieser Einzelnheit befreit ist. Der Gedanke und die Empfindung sind ganz getrennt; daher sind blosse Gefühlsmenschen schlechte Docenten und kommen nie recht zur deutlichen Erkenntniß. Dann auch ist

b. in Ansehung dessen, was vom Subjekt als ein anderes empfunden wird, die Empfindung gleichfalls eine durchaus einzelne. Mittelst des Auges und der Sensation wird nicht das Licht, nicht der Tag empfunden, sondern mittelst des Lichtes ein einzelnes, in dem es sich concentrirt. Du siehst den Tag nicht, er ist das Allgemeine; Du siehst nur das Einzelne, die Strahlen, wie sie sich concentriren. So auch die Nacht. Also auch mit seinen Sensationen und Perceptionen, mögen sie noch so stark und energisch seyn, ist und bleibt das lebende Subjekt ganz und gar bei sich in der Einzelnheit concentrirt.

3) Ihm dem lebenden Subjekt schon als vegetativem, vielmehr noch als animalischem, ist immanent der Trieb bedingend das Entstehen und Bestehen seiner selbst als des Lebenden. Er nun ist

a. Nahrungstrieb, und als solcher bedingt er die Erhaltung der einzelnen Subjekte in ihrer Einzelnheit. Du

trinkst nur für Dich, wenn Du auch anderer Gesundheiten trinkst. Jener Trieb ist aber

b. *Geschlechtstrieb*. Mit ihm, als diesem, hat die Gattung, nicht das Individuum den Zweck, sich in einzelnen Individuen zu verwirklichen und so in der Wirklichkeit sich zu erhalten. Mit Bezug also auf die Gattung hat der Geschlechtstrieb die Bestimmtheit des Allgemeinen gegen das Einzelne. Aber das Individuum, dessen Trieb er ist, hat mit ihm nicht den Zweck die Gattung zu befriedigen, sondern sich selbst, und eigene Lust. Der Geschlechtstrieb, in Beziehung auf's Individuum, geht nur die Einzelnheit an. Die Befriedigung des Triebes hat freilich in mehreren Arten der Lebensgattung den Erfolg, daß die Individuen dieser Art ein gemeinsames Leben führen; daß in ihnen der Associationstrieb sich regt und die Alten mit den Jungen, wozu sie durch Begattung gekommen, zusammen bleiben. Die Thiere sind so vereinigt nach den verschiedenen Arten, aber diese Vereinigung ist nichts Allgemeines, sondern eine solche Heerde ist die Einzelnheit in der Vielheit. Jedes thut etwas für sich. Endlich

c. selbst der *Kunsttrieb* in jenen Insekten, und anderen Thierarten, wo er das einzelne und gemeinsame Leben und dessen Erhaltung vermittelt, ist doch noch in der bloßen Einzelnheit zusammengehalten. Z. B. die Biberfamilie hängt zusammen mit sich in dem Kunsttrieb, muß der Biber flüchten, so hat er kein rechtes Einzelleben mehr.

Also die Einzelnheit und das Festbleiben des Einzelnen bei sich selbst waltet vor und herrscht durch die ganze Thierwelt, weil sie die Welt des Selbstgefühls ist, das als solches aus der Einzelnheit nicht herauskommen kann. Hiermit aber hat das Selbstgefühl von der niedersten bis zur höchsten Stufe den Character der Selbstsucht. Da ist nicht zu bemerken irgend etwas, das mit Aufopferung des Individuums von ihm für andere Individuen geschähe, nicht einmal da, wo die thierische Mutter

für ihre Jungen kämpft; sie thut es in ihrer Einzelnheit und für sich. Sowie daher das Junge der Mutter nicht ferner, und diese nicht ferner ihres Jungen bedarf, z. B. zur Erleichterung von der brennenden Milch, so tritt auch die klare Selbstsucht hervor. Das Thier ist selbstsüchtig, nur an sich gewiesen, der Mensch ist es noch furchtbarer durch das Selbstbewußtseyn. Daram Goethe ganz richtig: „und ist doch der Hund ein Schuft, wie der Mensch", wenn die Selbstsucht die des Menschen wird. Der Hund muß es seyn, der Mensch kann es auch nicht seyn. Gehe nur in Dich, ob der Dichter nicht recht hat.

II.

Das sich Fühlen (semet ipsum sentire) ist die Bewegung zu sich selbst hin, und so ebendas sich Vereinzeln und in der Einzelnheit Halten. Aber der Grund und das Princip des animalischen Lebens ist das Selbstgefühl und dieses ist, wie es sich eben zeigte, ebensowohl Bewegung zu sich selbst hin, als von sich weg, jene ist die einzelne und vereinzelnde, diese die allgemeine. Das Selbstgefühl ist beiderlei Bewegung, vorerst noch ganz unterschiedslos, so daß in ihm die eine von der anderen noch nicht verschieden ist; daher für das Selbstgefühl der Ausdruck actio simplex oder identica. Als Grund des thierischen Lebens geht das Selbstgefühl, wie jeder Grund, in das Begründete, in das thierische Leben ein, es verwirklicht, realisirt sich das Selbstgefühl, und dies hebt damit an, daß die unterschiedslose Bewegung die sich in sich unterscheidende wird, zunächst als die auf sich hingehende, mithin vereinzelte. Das Leben kommt zum Daseyn, indem sein Grund die auf sich hingehende, vereinzelte ist oder wird. Aber das Selbstgefühl ist, sowie es die Bewegung auf sich selbst hin wird, auch die Bewegung von sich selbst aus, und dieser entspricht die Bewegung zu sich selbst hin nicht, denn diese ist das vereinzelte, jene das allgemeine Werden und Seyn. Es kommt also, indem das Leben als einzelnes beginnt von jenem Unterschied zwischen

innerer und äußerer Bewegung zum Gegensatz, zur Opposition, die im Selbstgefühl der Möglichkeit nach mitenthaltene, allgemeine Bewegung wird, indem die in ihm enthaltene einzelne Bewegung sich realisirt, auch real und so zum Gegensatz. Die einzelne Bewegung positiv beginnt das Leben, die allgemeine ist die negative. Diese einzelne Bewegung nun

1) als die auf sich gehende ist das sich Fühlen; die allgemeine Bewegung negirt diese einzelne, greift über sie weg, hebt das Einzelne, das sich Fühlen, in ihr der allgemeinen auf und ist das sich Wissen. Mit dem Gefühl bist Du bei Dir, im Wissen beim Allgemeinen, über Dich hinaus. Dieses sich Wissen, aufhebend in ihm selbst das sich Fühlen, ist das Selbstbewußtseyn. Im Selbstbewußtseyn ist das Selbstgefühl als einzelnes nur noch negativer Weise enthalten, das Einzelne im Allgemeinen. Der seiner selbst sich bewußte Mensch ist, was das Thier bleiben und seyn muß, der sich selbst fühlende. Aber in Ansehung seiner ist das Selbstgefühl nur eine seiner Beschaffenheiten, einer seiner Zustände, worin er kommt, und also nur wandelbar, beim Thier ist es das Wesen. So ist der Stolz (arrogantia) das Selbstgefühl, aber nicht, wie beim Thier, als Bewegung in sich und einzeln, sondern auch die Bewegung von sich aus, der Stolze steht allen anderen gegenüber, die er unter sich sieht, und je stärker er seine Vorzüge fühlt, desto weiter greift das Einzelne in's Allgemeine ein. Der Stolz ist Einzelnes im Allgemeinen, und gehalten durch das Allgemeine. So, wenn Einer dem Andern auflauert, um ihn dann zu verläumden, so ist in seinem Unschuldsbewußtseyn auch ein Selbstgefühl im Selbstbewußtseyn. Jenes negative Bewegen gegen das Positive ist zugleich das gegen das Einzelne sich erhebende, das Allgemeine, ist eine Macht, der das Einzelne zwar widerstehen, die es aber nimmer überwältigen kann. Im sittlichen Leben der Menschen ist das Allgemeine, dem das Einzelne sich fügen muß, das Gesetz. Der Mensch als Despot ist der im

Selbstgefühl, wie das Thier, auf sich bezogene, in sich concentrirte, in seiner Einzelnheit befangene, und so im Widerspruch mit dem Allgemeinen, mit dem Gesetz. Aber endlich muß das Gesetz ihn besiegen, die Despotie nimmt ein Ende; wo und wann es auch sey. So von Nimrod bis Bonaparte.

Auf diese Weise wird in dem ersten Moment das Selbstgefühl zum Selbstbewußtseyn, und das thierische Leben hört auf, ein thierisches zu seyn, — es wird menschliches, — das Thier wird Mensch. Als Thier werden wir geboren, aber wir bleiben es nicht. Wir kommen vom Fühlen zum Bewußtseyn und erblicken das Licht der Welt.

2) Die Bewegung im Selbstgefühl, welche das Empfinden ist, ist das nicht sich, sondern etwas anderes Fühlen, z. B. das Licht Fühlen, das Sehen. In dieser Bewegung ist das, was gefühlt wird, das Gefühlte und das Fühlende im Contact ununterschieden. Das Empfinden ist ein Empfangen (percipere, recipere) des Gefühlten; aber so ist sie ganz einzeln und hat etwas einzelnes zum Gegenstand. Das Empfinden ist daher ein ebenso Einzelnes, wie das Selbstgefühl. Auch gegen das Empfinden, gerade weil es ein einzelnes Agiren und Recipiren ist, verhält sich die allgemeine Bewegung, die von sich ausgehende, negativ, widerstreitend, und auch hier ist die allgemeine Bewegung Macht über die einzelne, über das Percipirte. Sie, und was empfunden, wird aufgenommen durch und in die allgemeine Bewegung. Es kommt zum Nehmen (apercipere, apprehendere). Die Bewegung im Allgemeinen ist ein das Wahre-Nehmen, das Einzelne wird nicht empfangen in der Einzelnheit, sondern das Einzelne in der Allgemeinheit; das Wahre, die Wahrnehmung, Apperception tritt ein, welche in's Selbstbewußtseyn gehört. So scharf das Thier auch percipire, empfinde, zum Wahrnehmen, zur Apperception kommt es nicht bei ihm. Das Wahrnehmen nämlich, gegen das bloße Empfinden ist vermittelt durch ein Urtheil, und dieses ist ur-

sprünglich ein Thun des seiner sich bewußten Subjekts, als ein Beziehen des Einzelnen auf's Allgemeine, als ein Subsumiren des Einzelnen unter das Allgemeine. Du hast z. B. ein Objekt als Einzelnes vor Dir, fühlst es und fragst, was es sey; man antwortet z. B. eine Rose. Ist das etwas Einzelnes? In Wahrheit nicht, denn das Einzelne geht in's Allgemeine, das Allgemeine wird im Einzelnen gesehen. Wer trifft, daß es eine Rose ist, urtheilt recht und nimmt wahr.

3) Der Trieb, wie er das Bestehen des Einzellebens bedingt, als des animalischen, ist

a. der Nahrungstrieb. In seiner Befriedigung ist das einzeln lebende Subjekt ganz bei sich in seiner Einzelnheit; nur sich strebt es genug zu thun, nur sich thut es genug, indem es Hunger und Durst befriedigt. Die Aeußerung des Triebes also in diesem Moment, eine ebenso einzelne wie die Empfindung, ist gleicher Weise im Widerspruch mit der Bewegung als der allgemeinen, und indem diese die Macht ist über die einzelne, muß auch der Nahrungstrieb sich bequemen, unter dieser Macht zu stehen. Aber da ist sie nicht die Macht des Thieres, sondern die des Menschen, die Macht im Selbstbewußtseyn und von ihm aus; daher die Sprache treffend zur Bezeichnung jener Bewegung des Thieres fressen und saufen gebraucht. Ist von essen und trinken die Rede, so hat das Beziehung darauf, daß das Selbstgefühl unter das Allgemeine gebracht, und der Mensch über den Trieb Herr ist. Er kann durch Vorstellungen sich selbst abhalten von der Befriedigung des Triebes, der Hund muß durch die Peitsche abgehalten werden. Ja, er kann noch mehr, er kann, wenn er auch vollauf zu essen hat, sich zu Tode hungern, wie Atticus. So ist es

b. mit dem Geschlechtstrieb. Wie ihn das Thier befriedigt, steht es in seiner, schlechterdings unter seiner Herrschaft, und zwar noch mehr, als beim Nahrungstrieb. Auch der Mensch kann darunter stehen, der Brutale, der Lüstling steht wirklich

darunter, wie der Hund und jede Bestie; aber diese Herrschaft ist nicht eine unbedingte, ist nicht nothwendig beim Menschen, er kann des Geschlechtstriebes Meister werden, er kann diesen Trieb als Liebe äußern und die Geschlechtsliebe steht auf einer höheren Stufe.

c. am Kunsttrieb hat das Thier die Bedingung, sich ein Mittel zu erarbeiten zur Befriedigung theils des Nahrungstriebes, theils eben dieses Geschlechtstriebes. Aber mit diesem Allem ist es beim Thier immer auf sich, auf's Einzelne abgesehen, die Biene arbeitet für die andere nicht aus Rücksicht für sie. Aber der Kunstsinn dem Kunsttrieb gegenüber steht nicht in der Sphäre des Einzelnen, sondern schon in der Sphäre des Allgemeinen. Er ist dem Menschen eigen in seinem Selbstbewußtseyn und seine Werke haben den Character der Allgemeinheit.

So hebt sich im Selbstbewußtseyn, als in dem Allgemeinen, das Selbstgefühl, das Einzelne auf und wird dieses ein secundäres, rückt in die zweite Stelle, um so mehr jenes ausgebildet ist.

III.

Die aus dem Gefühl ihrer selbst zum Bewußtseyn ihrer selbst kommende oder gekommene Selbstheit ist die Ichheit, oder das nicht nur sich fühlende, sondern vielmehr seiner sich bewußt werdende Subjekt ist das Ich. Als das sich fühlende war es das animalische Subjekt; aber die sub II. betrachtete Thätigkeit, als die des Allgemeinen gegen das Einzelne und in der Macht darüber, ist die denkende, intelligente. Das Ich, das Konkrete, dessen Bestimmtheit nur die Individualität ist, ist kein Gegenstand für die Sinne, das nichtsinnliche und positiv das übersinnliche. Es kann der Mensch den Menschen als solchen, wie er der denkende, sich wissende, wie er das Ich ist, nicht sehen, betasten, empfinden; er kann den Menschen, als solchen, lediglich und allein denken und dieses nur, indem der ihm als Gegenstand leiblich gegenüberstehende sich ihm als den-

kenden zu erkennen gibt, besonders durch die Sprache, indem diese in ihren articulirten Tönen, d. h. durch Worte, Ausdruck der Gedanken ist. Loquere, ut te videam! Bist Du stumm, so sehe ich nur das Individuelle, das eine Bestimmtheit von Dir ist, nicht Dich selbst. Es kann also das Ich, dem animalischen Subjekt gegenüber, als intelligentes bezeichnet werden. Kein Thier ist ein Ich, denn es ist nur ein animalisches Subjekt, kein Ich und kein Du und kein Mensch ist ein Thier, denn es ist das intelligente Subjekt, worin das Animalische aufgehoben ist, das durch seine Thätigkeit die bloße Animalität in sich negirt hat. Es kommt also bei diesem Ergebniß der Untersuchung vornehmlich auf den Unterschied des animalischen vom intelligenten Subjekt an, und mit der Angabe dieses Unterschiedes bestimmt sich die Antwort auf obige Frage genauer so: Das Ich ist vorerst das in seiner Allgemeinheit Einzelne, das blos animalische Subject ist blos das in seiner Einzelnheit Einzelne. So ist z. B. ein Löwe ein einzelnes lebendes Subjekt in seiner Einzelnheit, er steht zwar in ihr unter der Gattung Thier, und als Einzelner unter der Art, welche das Wort Löwe bezeichnet, aber blos sich fühlend, empfindend, höchstens vorstellend, ist er weder der Art, noch der Gattung sich bewußt, ein Einzelnes im Einzelnen. Der Löwenwürger aber, Samson, auch ein einzelnes Subjekt, ist der in der Allgemeinheit einzelne. Seine Allgemeinheit, zunächst eine beschränkte, endliche, ist das Volk, er ist Israelit und als solcher seiner sich bewußt. Ebenso Herakles. Beide sind im Selbstgefühl die Starken, aber im Selbstbewußtseyn sich bewußt als Israelit oder Grieche. Eben das intelligente Subject ist gleicher Weise, wie in der Allgemeinheit ein einzelnes, so in der Einzelnheit ein allgemeines. So groß der Unterschied eines menschlichen Individuums von dem Anderen sey in Ansehung seiner physischen und geistigen Zustände, so ist doch ein menschliches Individuum, als intelligentes Subject, mit dem anderen durch und

durch identisch. Ein Ich bist Du, ein Ich bin ich, und jeder Dritte ist ein Ich. Wo nun

1) diese Allgemeinheit die in der Einzelnheit ist, so daß das einzelne Individuum sich ihrer gemäß verhält in seinem Fühlen, Denken, Begehren, Wollen und Wirken, da ist das Ich, als das des Einzelnen, der Geist des Einzelnen (mens singularis). Vom Geist des Samson in seinem Verhältniß als dem des Starken, obzwar er der Einzelne im Allgemeinen, ein Israelit sey, kann nicht die Rede seyn; er thut Alles, was er thut, in seiner Einzelnheit. Herkules ebenso. Wenn er aber Gesetzgeber ist, so ist es anders. So vom Geist des Sokrates, Plato, Sophokles, Leibnitz, Kant, Shakespeare bis zum esprit de Mr. Voltaire. Der einzelne Geist ist zum Studium erforderlich.

2) Es hebt sich die Einzelnheit des intelligenten Subjektes und es selbst, als einzelnes, in einer zuerst relativen, beschränkten Allgemeinheit auf. Diese beschränkte, als schon vermittelte, ist die nationelle Allgemeinheit, und das intelligente Subjekt, als einzelnes, hat den Charakter derselben. Der Charakter der Nationalität hebt hier das Einzelne auf, der Geist des Griechen im Unterschied vom Geist des Plato oder Sokrates ist der, in welchem jeder befasst ist, Plato oder Thersites. Wo in der Sprache das Wörtchen wir mit Bezug auf jenes Allgemeine vorkommt, da drückt der, welcher es ausspricht, sein im Allgemeinen aufgehoben seyn aus. Diese nationelle Allgemeinheit particularisirt sich in ihr selbst weiter so, daß die einzelnen intelligenten Subjekte unter sich, ohne aus der Allgemeinheit zu weichen, eine Gemeinschaft bilden und in dieser die Einzelnheit aufgehoben ist, so daß die Einzelnen, jeder ein Ich, ein seiner sich Bewußtes, ihre ganze Wirklichkeit und ihr Interesse keiner in sich, sondern jeder in jedem und Alle einander im Auge haben. So der Familien-, Stände-, Zunft-Geist, und wenn diese Particularisation bis zur Opposition geht, der Parthei- und Secten-Geist.

3) Die Allgemeinheit wird die unbeschränkte, absolute, und ist so die Macht (ἐνέργεια), kraft deren sowohl jene sub 1. bezeichnete, als auch die sub 2. angedeutete, oder die individuelle und nationelle aufgehoben ist, eine Allgemeinheit, worin die Volksgeister und persönlichen Geister enthalten sind, und die in der Einheit mit allen Nationen und Individuen der Geist der Menschheit, der Weltgeist (κόσμος) genannt wird. Hier ist es nun, nämlich in der Sphäre des Geistes, wie er die Macht über das animalische Leben ist, wo die Religion ihre Stelle hat. Als Religion des Einzelnen in seiner Einzelnheit wäre sie ein Unding; das Thier kann keine Religion haben. Ein solches non ens ist sie auch da noch, wo sie die Religion des Einzelnen in seiner Allgemeinheit, des intelligenten Subjektes als blos einzelnen Subjektes werden oder seyn soll. Kein Mensch hat und kann haben Religion lediglich für sich, ganz separirt von allen Anderen; ein solcher Separatist wäre ohne Religion. Wo sie in der Geschichte ganz einfach vorkommt, z. B. als die patriarchalische des Abraham, ist sie, so beschränkt sie auch sey, doch die Religion des Einzelnen in dem Familienkreis; beschneidet sich Abraham, so thut er es seiner ganzen Familie. Die Religion nun in jenem Umfang des menschlichen Geistes hat vielfache Gestalten gehabt, und hat sie noch, von denen sich mit Bezug auf Anthropologie besonders drei herausheben:

a. die altägyptische. Der Nationalgeist des altägyptischen Volkes umfaßte jedes einzelne Individuum und zwar so, daß er noch an die Individualität sich selbst knüpfte oder geknüpft war; sie aber ist eben als die Einzelnheit zugleich die Animalität, das an sich geknüpft seyn, war also die Animalität blos als solche. Daher die ägyptischen Gottheiten Thiere waren oder Thiergestalten, und selbst wo sie als Menschen sich darstellten, Thiermasken hatten. In dieser Religion grenzt also die Menschheit noch an die Thierheit, und es scheint, als habe sich das Selbstgefühl noch nicht zum Selbstbewußtseyn erhoben.

Dem Aegypter war und blieb das Band zwischen der Thierheit und Menschheit noch ganz verborgen. Seine Sphinx war Löwengestalt mit einem menschlichen Antlitz, sie war ihm das Räthsel. Die ganze ägyptische Religion war die des Räthsels (Goethe, Hegel).

b. Indem durch die sub I. betrachtete Macht des Allgemeinen das Einzelne negirt ist, ist sie denkende, intelligente Macht, wobei sich das Einzelne jedoch noch als Gefühl erhält, aber

α. nicht blos als thierisches, sondern als das durch das Denken, durch die Intelligenz schon gehobene, geläuterte. Der Gott des Volkes auf dieser Stufe hat keine Thiergestalt, sondern vom geläuterten Gefühl aus rein menschliche Gestalt, und zwar in der möglichst schönsten Form. Das Thier wird nicht angebetet, sondern der Gott führt nur noch als Symbol das Thier bei sich. So in der Religion der Griechen, der Religion der Schönheit.

β. Es tritt eben das Allgemeine vor dem Einzelnen in der Negation desselben, auch das Gefühl angehend, hervor. Das Allgemeine ist der Verstand. Die Religion auf dieser Stufe hat zwar auch noch äußere Gestalten, es kommt aber nicht auf diese Gestalten an, der Gott braucht nicht schön zu seyn, sondern nützlich. Was er nützt, ist die Hauptsache, selbst die Krankheit wird verehrt, als gefährlich. So in der römischen Religion, welche die Religion der Zweckmäßigkeit ist.

c. Es hebt sich aber auch diese Beschränktheit einerseits auf das Gefühl der Schönheit, andrerseits auf das Gefühl des Nutzens auf, und der menschliche Geist erhebt sich über sich selbst, über alles Nationelle, Individuelle und Animalische. Die Religion hat hier zum Gegenstand den Einen Gott ohne Gestalt, dem kein Bild von Menschen gemacht werden soll. Dieser Alleinige Gott hat die Vorstellung des Individuellen nicht mehr, er ist erhaben über jedes Ich oder Nicht-Ich. Die Religion auf dieser Stufe ist von Hegel treffend die Religion

der Erhabenheit genannt worden. Sie bestand und besteht noch als die altisraelitische, christliche und muhamedanische. In ihr ist der Mensch über das Bewußtseyn seiner selbst weg, ohne daß doch dieses Bewußtseyn selbst weggenommen oder vernichtet wäre. Der Mensch ist bei diesem Gedanken in der Betrachtung Gottes immer noch bei sich, aber erhaben über sich. Das Wort Christi insonderheit: man solle Gott, der ein Geist sey, im Geist und in der Wahrheit anbeten, ist der Ausdruck der Religion in dieser Höhe und Vollkommenheit, im Vergleich mit allen ihren übrigen Formen. Aber um dies Wort zu verstehen, dazu gehört, daß man wisse, was der Geist sey, und dies zu wissen, darauf geht die Anthropologie für die dogmatische Theologie, indem jene mit den ärmsten und einfachsten Elementen, mit dem Selbstgefühl und dessen Bestimmungen anhebt und zur Erkenntniß dessen kommt, was Selbstbewußtseyn sey, und endlich zur Erkenntniß des Geistes. — Aber das Ich, obzwar dasselbe mittelst der Religion die Befreiung selbst von aller Beschränktheit des Einzelnen auf das Einzelne ist, vermag dennoch in seiner Allgemeinheit selbst sich auf sich, als das Einzelne, als solches, einzuschränken, sich zu borniren. Wenn die Ichheit in diese Beschränktheit auf's Einzelne zurückkehrt, so kommt die thierische Selbstsucht wieder hervor, aber in einem höheren Grad, als worin sie nur jene thierische Selbstsucht war. Das der Allgemeinheit mächtige, und doch auf die Einzelnheit als solche sich beschränkende Ich ist nicht nur das selbstsüchtige, wie das Thier, sondern vielmehr das egoistische. Die thierische Selbstsucht, wo sie eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns wird, ist mehr als Selbstsucht, ist Ichsucht oder Egoismus. Der Geist in der Beschränktheit auf sich, den schlechthin einzelnen, ist in der tiefsten Erniedrigung; jeder Egoist befindet sich in einem solchen unter das Thier selbst heruntergesunkenen Zustand und jede Leidenschaft, die das Thier nicht vermag, Ehrsucht, Habsucht, ist eine Erscheinung der

Ichsucht. Befreit sich nun das Leben als Selbstbewußtseyn, als Ichheit, von jener Beschränktheit, von seiner Selbstsucht, so bedarf das Selbstbewußtseyn oder das Ich als der Geist, doch noch viel tiefer und umfassender einer Befreiung, Erlösung von diesen Banden, und so ist die Religion, die Gott als den Geist im Geist verehrt und zu verehren lehrt, nothwendig zugleich Befreiungs-, Erlösungs- und Versöhnungs-Lehre. In solcher Weise wird daher der zweite Theil der Anthropologie, indem er die Wissenschaft ist von der menschlichen Natur in ihrer Erhabenheit über die thierische, aber auch von ihr, in ihrer selbstbewußten Selbstsucht, die Wissenschaft also z. E. von der Selbstsucht einzelner Menschen, Stände, Völker, vom Nationalstolz und Dünkel u. s. f. ist, so wird die Anthropologie in ihrem zweiten Theil in die dogmatische Theologie einleiten, wie sie die Lehre ist von dem Glauben an die welterlösende Macht oder die Lehre von der Liebe, als der Liebe schlechthin zur Menschheit, nicht blos zu diesem und jenem Einzelnen oder einzelnen Volk, sondern zu Allen ohne Unterschied.

Anmerkung. Die Frage war: woraus das Selbstbewußtseyn entstehe? unde oriatur conscientia sui? Sie setzte bereits eine Notiz von demselben voraus, welche durch die im §. versuchte Antwort zur Erkenntniß geworden, und diese Erkenntniß wird jetzt zu entwickeln seyn. Sie hat einen Gegenstand, er ist ein gegebener, wir wissen aber, wodurch sie ihn hat und wie er gegeben worden. Für die Entwicklung dieser Erkenntniß ist die erste Frage: was im Selbstbewußtseyn enthalten sey? Mit ihr ist es somit auf den Inhalt des Selbstbewußtseyns abgesehen. Aber die Logik lehrt, daß kein Inhalt ohne Form sey. Es entsteht daher die zweite Frage: welches die Form des Inhaltes, den das Selbstbewußtseyn hat, und hiermit indirect seine eigene Form sey, oder: quomodo in conscientia sui id quod ipsa complectitur, contineatur.

§. 16.

Inhalt des Selbstbewußtseyns.

Er wird begriffen aus dem Gegenstand desselben. Dieser aber ist das intelligente Subjekt als lebendes einerseits, somit als beleibtes in der Bestimmtheit, daß es das intelligente sich auf sich das beleibte beziehe und im Unterschied des Beleibten von ihm, dem intelligenten der Leib selbst sey. Er wie das Beleibtseyn überhaupt verhält sich als ein Aeußeres zu dem intelligenten Subjekt als solchem. Andrerseits aber hat das intelligente Subjekt sich als beseeltes zu seinem Gegenstand, und ist zunächst dieses Beseeltseyn für das Subjekt die Gewißheit seines Lebens und seines Leibes. Auch das Beseeltseyn in jener Beziehung auf das Subjekt ist als Gegenstand die Seele selbst. Ihre Beziehung auf das Subjekt ist keine äußere, sondern eine innere. Auf beiden Seiten demnach ist der Inhalt des Selbstbewußtseyns zu begreifen, damit es nach seinem Wesen erkannt werde.

a. Der Inhalt in Ansehung des Aeußeren.

Bei ihm sind folgende Momente vornehmlich zu berücksichtigen:

1) das lebende Subjekt wird als sich selbst fühlendes geboren. Es kann dasselbe schon im Mutterschooß gestorben seyn und doch, folglich als todtes Kind, geboren werden. Dann ist es nicht als sich selbst fühlendes geboren worden. Das Gefühl seiner selbst ist aber unmittelbar nach der Geburt noch ganz identisch mit dem Leben und Lebendigen, wie wenn das Selbstgefühl ein äußeres wäre. In allen Puncten der Oberfläche seines Leibes fühlt sich das Kind. Dies bezeugt die Erfahrung, denn, wenn das eben geborene Kind an der Brust, in der Herzgrube, am Magen, Arm, Kopf u. s. w. etwas stark berührt wird, so zuckt es. Doch ist das Selbstgefühl nicht an allen Stellen des Leibes ursprünglich gleich thätig, z. B. anfangs in den Fußsohlen gar nicht, wo der Erwachsene ein so empfindliches

Gefühl hat. Tiedemann hat zuerst an dem großen Anatomen, seinem Sohn, diese Erfahrung gemacht.

2) Alle Sinne und deren Organe sind in den ersten Tagen und Wochen des Kindes sozusagen in einer ganz unwirksamen Ruhe, wie wenn sie, was sie doch nicht sind, an sich wesentlich ohne Bewegung wären. Die Bewegung ist anfangs unendlich klein und daher der Schein völliger Ruhe. Aber sie sind die Werkzeuge der Sensation und weiter der Perception. Der erste unter ihnen, der sich regt, ist der Geschmacksinn durch die Organe der Zunge, des Gaumens und Schlundes; nothwendig regt er sich zuerst, weil er am unmittelbarsten mit dem Nahrungstrieb verknüpft ist. Das Kind, geboren, ist von der Nabelschnur der Mutter abgeschnitten. Im Mutterschooß hatte es durch diese seine Nahrung, deren Nahrungstrieb mit dem seinigen identisch war. Nun scheiden sich beide. In Ansehung der Sensation hebt das Lebende also an, das Schmeckende zu seyn. Das Kind an der Mutterbrust saugt und schreit nach der Muttermilch. Diese niedrigste Sensation des Geschmackes ist es, worin das Selbstbewußtseyn nach und nach beginnt, daher auf dessen höheren Stufen für die Anschauung in der Kunst noch der Geschmack herbeigezogen wird. Während der Geschmacksinn rege ist, sind die anderen Sinne noch ganz unthätig. Nach dem Geschmacksinn regt sich zuerst der Gesichtssinn, aber nicht sogleich, sondern erst 4 bis 5 Tage nach der Geburt. Die Augenlieder sind zwar geöffnet, das Kind ist kein σκύλαξ, aber das Kind sieht noch nicht, der Sehnerv, der Sinn selbst ist noch unendlich schwach gegen das Licht mit seiner Energie, und es ist Regel für Mutter und Amme, die ersten Tage kein Licht in's Auge des Kindes fallen zu lassen, da zu frühe Einwirkung desselben den Sinn verderben kann. Der dritte Sinn ist der Gehörsinn; er wird noch später rege, als die vorigen, und in den ersten Tagen ist alles Geräusch bis zum Lärm dem Kinde ganz indifferent. Der vierte ist der

Tastsinn, welcher in der Entwicklung auch vor den Gehörsinn gestellt werden kann. Der fünfte endlich der Geruchsinn, dessen Regsamkeit am spätesten eintritt. Geruch und Gestank ist dem Kinde lange gleich. Es geht aber auch auf's Bewußtseyn über, „er hat eine feine Nase", wie wir z. B. von Talleyrand sagen.

3) Das Kind wird endlich vorerst dessen sich bewußt, was es empfindet, indem seine sämmtlichen Sinne rege und thätig geworden sind. Hiermit also hebt sich dasselbe aus dem bloßen Selbstgefühl zum Bewußtseyn dessen, was nur gefühlt oder empfunden war, empor. In diesem Stadium seiner Entwickelung hebt das Kind an zu sprechen; an Tönen hat es schon vorher nicht gefehlt im Weinen, Lachen u. s. f., aber wo der Ton das Wort wird, wenn auch im Anfang das mit Unbeholfenheit gesprochene Wort, so ist das ein Anzeichen, daß die Empfindung und das Gefühl zum Bewußtseyn geworden ist. Kommt der Mensch zur Sprache, so ist er zum Bewußtseyn gekommen. Aber hiermit bricht es ab. Der Gegenstand des Selbstbewußtseyns, wie er in Ansehung des Aeußeren höchstens uns bewußter Gegenstand wird, ist das Letzte, und so wäre der Inhalt jetzt zu betrachten

b. in Ansehung des Inneren.

Es ist auch hier auf folgende Hauptmomente zu reflectiren.

1) Zuvörderst hat das intelligente Subjekt zum Gegenstand seines Bewußtseyns irgend ein Objekt, wie dieses von ihm empfunden wird; oder irgend ein jedoch nur vegetatives Subjekt, oder selbst ein intelligentes Subjekt; aber eben das Kind in diesem Bewußtseyn hat noch nicht sich selbst zum Gegenstand seines Bewußtseyns. Wie es seiner selbst sich bewußt wird, ist es selbst dieser Gegenstand und sind das Bewußtseyn des Selbst, dessen Bewußtseyn es ist und das Selbst, von welchem es das Bewußtseyn ist, ganz identisch. Das Werden des Bewußtseyns blos empfundener Objekte und Subjekte zum Selbstbewußtseyn ist vermittelt, und zwar:

α. durch das Selbstgefühl;

β. durch das Empfinden des vom Selbstgefühl Verschiedenen;

γ. durch das Bewußtseyn des Empfundenen.

Das solcher Weise werdende und gewordene Selbstbewußtseyn ist allerdings auch eine Aktion, aber nicht eine einfache, wie das Selbstgefühl, sondern eine auf die genannte dreifache Weise vermittelte und sehr complicirte Bewegung. Die Psychologen und die Transcendentalphilosophen, welche das Selbstbewußtseyn ohne Weiteres für eine gegebene Thatsache nehmen, haben keine Ahnung davon, daß es jene vermittelte und complicirte Bewegung sey; daher sagen sie: was Selbstbewußtseyn sey, verstehe sich von selbst. Jene dreifache Vermittelung reicht jedoch noch keineswegs hin zur Verwirklichung des Selbstbewußtseyns vom Selbstgefühl aus, sondern es bedarf dazu noch einer äußeren Veranlassung, gewissermaßen eines anregenden Elementes. Diese äußere Veranlassung dazu, damit ein Selbstbewußtseyn wirklich werde, ist ein schon selbst wirkliches Selbstbewußtseyn. Das veranlassende Element ist demnach kein Materielles, wie Licht, Wärme, damit die Pflanze werde, sondern rein immateriell, ein Geistiges. Näher so: nur unter den Menschen wird der Mensch zum wirklichen Menschen, unter den Thieren nicht; denn nur unter jenen, deren jeder seiner selbst sich bereits bewußt ist, ist das Element vorhanden, welches die Entstehung des Selbstbewußtseyns veranlaßt. So wären Romulus und Remus nach der Legende an den Zitzen der Wölfin wohl weiter erwachsen und wie das Thier entwickelt worden, aber wenn der Hirte sie nicht gefunden und erzogen, wären sie nimmer zum Selbstbewußtseyn gekommen. Dies bestätigt dann auch die eine und andere Erfahrung, von welcher die empirische Psychologie Notiz nimmt. In den Wäldern der Auvergne wurde unter andern vor etwa hundert Jahren ein nacktes Mädchen aufgefangen, ihrer Ausbildung nach 16—18 Jahr alt; sie konnte

nicht gehen, sondern lief, wie die höheren Affenarten, sehr schnell, sprungweise. Nach und nach wurde sie zahm gemacht und so dahin gebracht, daß sie aufmerkte, sie lernte sprechen und kam allmählig zum Bewußtseyn ihrer selbst. Man fragte sie, ob sie sich ihres vorherigen Zustandes noch erinnere? Ganz und gar nicht, war die Antwort. So bleibt der Mensch unter den Thieren nur noch in der Anlage seiner sich bewußt, oder ein Mensch zu werden. Die Geschichte ist darum außer Stande nachzuweisen, wann, wo und wie der Mensch als solcher zum Selbstbewußtseyn gekommen sey. Sie muß einen regressum in infinitum zulassen. Die Religion im Glauben an Gott, als den Schöpfer des Menschen, hebt diesen historischen Regreß ins Unendliche auf, denn er enthält den Satz, daß das ewig seiner sich bewußte Wesen dem Menschen die Veranlassung gegeben habe, seiner sich bewußt zu werden. So aber geht es aus der Anthropologie in die Theologie. Das geschichtlich Wahre ist, daß der Mensch durch den Menschen veranlaßt werden muß; Veranlassungsmittel ist die Sprache, so daß ein Geist den andern, der erst nur der mögliche Geist ist, zum Geist führt mittelst der Sprache.

Die Bewegung nun, welche das seiner selbst aus jener Veranlassung Bewußtwerden ist, vermittelt auf die von α bis γ angegebene Weise, kann vorgestellt werden als das in sich selbst Erwachen (expergiscere in semet ipso). Das Erwachen des Thieres ist ein nicht in sich, sondern im Licht oder in der Nacht, ein im Raum und in der Zeit, aber nicht in sich selbst Erwachen. Das Thier geht eben weil es Thier ist, nicht sich selbst auf, es wird seiner sich nicht bewußt, es bleibt in seinen Empfindungen, Gefühlen und Vorstellungen und in der Befriedigung seiner Triebe befangen. Sein ganzes Leben ist ein Traum; so wachsam es auch sey im Raum, es wacht nicht in sich. Daher ist bei Leibnitz die Thierseele monas somnians. Das in sich Erwachen ist dagegen das sich selbst Aufgehen und

zwar so, daß kein Untergehen statt hat. Das Selbstbewußtseyn, der Geist ist hierin ähnlich der Sonne, welche, einmal in den Räumen des Himmels aufgegangen, nicht untergeht. So auch er, wie sehr er auch gepreßt ist, ausgelöscht wie die Nachtlampe kann er nicht werden. Das gilt jedoch nur vom Selbstbewußtseyn in seiner absoluten Allgemeinheit, nicht von ihm, wie es das Bewußtseyn eines einzelnen Subjektes ist. Als dieser und jener Mensch seiner sich bewußt, ist er in sich erwacht durch die Erziehung; aber dieses in sich Erwachtseyn wechselt mit dem Untergehen. Der Einzelne, als seiner sich bewußt, ist wie die Sonne aufgegangen, aber er geht auch unter, wie sie im Verhältniß zur Erde. Die Sonne an sich geht nie unter, auf der Erde aber gibt's Abend, Morgen und Nacht. So lange nun das Kind, obwohl das vermittelnde Moment und die Veranlassung da sey, daß es seiner sich bewußt werde, doch noch nicht seiner selbst wirklich sich bewußt geworden ist, so lange hat es auch nur Objekte und andere Subjekte zu Gegenständen seines Bewußtseyns, allein keineswegs schon sich selbst. So lange also ist es nach einem Ausdruck Fichtes ein Ich zwar, aber nicht in seiner eigenen Anschauung, sondern ein fremdes. Vermöge jener Veranlassung und der vermittelnden Momente aber tritt das Kind endlich aus der fremden Anschauung in die eigene über, es wird sich seiner selbst bewußt; und das geschieht wohl nicht ohne tiefes Gefühl der Veränderung, das bis zum Schrecken geht. Vorher, ehe es dazu kommt, hat das Kind schon Worte und spricht von Allerlei, aber es fehlt und muß ihm noch fehlen das Wort, wodurch das Bewußtseyn seiner selbst bezeichnet wird, weil dieses noch nicht da ist, denn es hat nur das Gefühl seiner selbst und die Empfindung von Anderen. Für das Gefühl selbst, mit Bezug auf das Selbstbewußtseyn, gewinnt es das Wort aus dem Mund derer, deren Anschauung es sich schon bewußt ist. Dieses Wort ist der Eigenname, welchen das Kind erhalten hat. Ihn braucht

es, um sich selbst zu bezeichnen, wenn es anfängt, seiner selbst sich bewußt zu werden. Die Eltern rufen dem Kinde Karl, sprechen von ihm unter diesem Namen. Er merkt, daß er gemeint sey, er will etwas, da sagt er: Karl will, nicht ich will. Hat er einmal gesagt ich will, so sagt er nicht mehr Karl; der kleine Egoist ist da. Bei den Engländern ist das nicht so. Sterne sagt: „Wie kommt es, daß bei uns die lebhaftesten Kinder in der dritten Person reden?“ Ja der Engländer spricht von seinem Kinde nur per him, daher kommt's. Hernach sagt er I myself.

Auf jenem Uebergang aus dem Selbstgefühl zum Selbstbewußtseyn, wo letzteres das Bewußtseyn des intelligenten, sich fühlenden Subjektes zu seinem Inhalt hat, ist die Bewegung noch kein Denken, aber doch auch kein Empfinden mehr, sondern das Anschauen (intueri), welches das anschauende Subjekt zum Gegenstand erhält. Nun hat aber das Selbstbewußtseyn, indem es ein einzelnes ist, zugleich die Bestimmtheit des Allgemeinen und das Allgemeine ist, was es ist, nur kraft des Denkens; daher haben Fichte und Schelling jene Anschauung, die so zu sagen sich selbst zum Gegenstand hat, eine intellectuelle genannt, und ihr Versuch war der, die ganze Philosophie auf die intellectuelle Anschauung zu gründen. Conf. Schelling vom Ich als dem Princip des Wissens. Schelling kam aber bald davon ab.

2) Wodurch das Entstehen des Selbstbewußtseyns vermittelt, und wodurch dasselbe veranlaßt sey, hat sich unter 1. gezeigt, aber jetzt fragt es sich: wodurch ist das Selbstbewußtseyn in seiner Veranlassung und Entstehung bedingt? Die Antwort wäre: zur Bedingung hat es das Leben; aber das Leben nicht blos in unserm Gedanken von demselben, als ein abstractes, sondern als concretes, als Leben in der Wirklichkeit. Concret ist es das individuelle und hiermit zugleich das einzelne Leben, die individuelle Lebendigkeit. Dieses

einzelne Leben einerseits, wie es ein äußerliches wird und ist, mithin als Leiblichkeit, andrerseits, wie es die Gewißheit seiner selbst ist, also in seiner Innerlichkeit, die Seele (ἡ ψυχή), also in der Unzertrennlichkeit des Somatischen vom Psychischen, des Leibes von der Seele ist die Bedingung des Selbstbewußtseyns. Nur als das lebendige und als das seiner Lebendigkeit gewiß werdende und seyende wird und ist das Subjekt seiner selbst sich bewußt. Aber das Kind (infans), seiner sich bewußt werdend, unterscheidet noch nicht

α. den Leib von der Seele, das Leben von der Gewißheit desselben, und hat

β. noch kein Bewußtseyn von dem Leibe, als dem seinigen, und eben so wenig

γ. ein Bewußtseyn von der Seele als der seinigen.

Das Selbstbewußtseyn also in diesem seinem ersten Stadium, als das seiner sich bewußte Kind, hat noch nicht das Bewußtseyn des Leibes und der Seele und des Unterschiedes beider von einander zu seinem Inhalt. Es ist dieses Selbstbewußtseyn zwar durch Leib und Seele bedingt, aber es ist noch nicht das Bewußtseyn von dieser Bedingung. Das zeigt sich näher folgendermaßen:

ad α. Beleibt und beseelt wird das Kind sich seiner bewußt, denn jenes ist conditio sine qua non von diesem. Aber indem noch nicht des Leibes und der Seele sich bewußt, sondern nur seiner, spricht das Kind ganz und gar noch nicht von Leib und Seele und versteht's noch gar nicht, wenn davon gesprochen wird.

ad β. Die Glieder des Leibes unterscheidet das seiner selbst sich bewußt werdende Kind von einander und von sich auf äußere Veranlassung, durch Belehrung. So wird es sich der Finger als der seinigen bewußt, so des Auges, Fußes und aller Glieder des Leibes, die ihm zunächst in's Auge fallen. Das Ohr liegt seitwärts und fällt später auf. Es spricht allmählig von den meisten Gliedern als den seinigen, aber schlechterdings

noch nicht vom Leib. Warum nicht? Der Leib ist eine Totalität und das Bewußtseyn von ihm ist eine Totalität, ist ein Begriff, und bis zu dem geht es beim Kind noch nicht.

ad γ. Psychische Bewegungen sind die des Kindes schon bevor es seiner sich bewußt geworden. Gemüthsbewegungen kann man sie noch nicht nennen, denn das Kind hat sie mit dem Thier gemein, sie bestehen fast durchaus in Gefühlen, höchstens in Vorstellungen des seiner sich bewußt Gewordenen. Aber seiner Gefühle, Empfindungen und Vorstellungen ist das Kind sich noch nicht bewußt, sein Gefühl ist darin noch ein versenktes (immersa). Es ist lustig, wird traurig, lächelt, weint, wie das Thier, heult und jauchzt. Aber diese Bewegungen, der Ausdruck der Gewißheit des Lebens, sind noch keineswegs der Ausdruck von Gemüthszuständen, von Freude und Trauer, wie sie der Erwachsene hat. So hat sie das Kind noch nicht, und so auch ist es der Seele selbst, die, wie der Leib, eine Totalität ist, noch nicht sich bewußt. Es spricht von seiner Seele so wenig als von seinem Leib. Das Selbstbewußtseyn ist also auf dieser Stufe der Entwicklung seiner selbst ein dem Inhalt nach noch sehr beschränktes, ist noch sehr arm an Inhalt. So wenig das, wodurch das Selbstbewußtseyn vermittelt und veranlaßt wird, eben so wenig kommt das, was vermittelt wird, schon in's Bewußtseyn.

3) Die Bewegung im Selbstgefühl, von der es oben hieß, sie sey die von sich weg und die zu sich hin und wo sie wirklich wird die einzelne und allgemeine, diese Bewegung im Selbstgefühl, indem sie die allgemeine ist, ist die Bewegung zu sich hin über der individuellen. Sie wird so zu sagen nothwendig durch die einzelne Bewegung gleichsam aufgerufen, und da sie eine energische Bewegung wird und ist, kommt das seiner sich bewußte Subjekt dazu, das Leibliche in seiner Totalität als den Leib, das Psychische in derselben als die Seele zu fassen und beides zu unterscheiden. Dieses Unterscheiden ist ein besonderer

Act der allgemeinen Bewegung. Es kommt zum Verstehen (intelligere, understanding), das Subjekt fängt an, sich selbst zu verstehen. Wie beide, Leib und Seele, von einander, so unterscheidet das intelligente Subjekt, seiner sich bewußt geworden, beide von sich, zugleich indem das Bewußtseyn das der Unzertrennlichkeit beider von ihm selbst wird. So kommt es zu dem Urtheil: mein Leib und meine Seele, das Ich wird sich des Besitzes bewußt. Hiermit hat das Selbstbewußtseyn einen weit reicheren Inhalt gewonnen durch den Verstand als derselbe war, so lange jene energische Bewegung des Verstehens noch nicht statt fand. Nun geht es auf die Natur, worin das seiner sich bewußte Subjekt leibt und lebt, es wird sich der Erde, der Welt, der Geschöpfe bewußt; andrerseits geht's auf die Seele, den Geist, seine Leistungen, die Geschichte. Natur und Geschichtskunde sind die ersten Fundamente des Inhalts.

§. 17.
Form des Selbstbewußtseyns.

Für die Erkenntniß der Form, die das Selbstbewußtseyn und sein Inhalt erhält und hat, ist aus dem Vorigen vorhanden der zuletzt berührte Unterschied zwischen Leib und Seele, wie ihn das intelligente Subjekt selbst macht und wie es zugleich von beiden sich selbst unterscheidet. Nämlich in Ansehung beider: der Inbegriff alles dessen, was empfunden und wahrgenommen werden kann und wird, wird wohl Welt genannt. In diesem Inbegriff ist mitbefasst der Leib, das Leben und die Gewißheit desselben die Seele, welche letztere auch wohl, als mit in jenem Complex begriffen, Weltseele genannt wird. Dann ist aber noch an keinen Unterschied der Seele von ihr selbst zu denken. So wurde sie Gegenstand des Schelling'schen Werks: Von der Weltseele. Der Leib, das individuelle Leben in der Welt hat mit ihr einen Zusammenhang und die Seele im Leib und in der Welt gleicher Weise. Indem nun aber das sich füh-

lende und lebende Subjekt seiner selbst sich bewußt und gewiß geworden ist, so daß es Leib und Seele von einander, und sich von beiden unterscheidet, bezieht ebendasselbe mittelst seines Leibes die Welt auf sich: die Welt und Ich; deßgleichen bezieht es mittelst seiner Seele sich auf die Welt: Ich und die Welt. Dieser Beziehungsact, der jenen Unterscheidungsact zu seiner Voraussetzung hat, ist das Bestimmende und Bedingende der Form, die der Inhalt des Selbstbewußtseyns erhält und hat. Mittelst des leiblichen Auges bezieht das seiner sich bewußte Subjekt das Licht und die leuchtende Substanz, die Sonne, das Weltliche auf sich, und so mittelst der anderen Sinne andere Objekte; dann mittelst seiner Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen bezieht, indem sie sämmtlich psychische Zustände sind, eben das seiner sich bewußte Subjekt sich auf ihre Gegenstände. Diese Beziehung ist also auf beiden Seiten eine Form gebende: das Kind bildet sich, kommt zur Cultur, zur Civilisation. Wird das Selbstbewußtseyn, das Ich betrachtet, wie es durch seinen Leib sich auf die Welt bezieht, ihn von seiner Seele und von sich unterscheidend, so ist es in dieser Betrachtung nach seiner Einzelnheit genommen, ebenso in der, wo es, seine Seele von sich unterscheidend, sich mittelst ihrer auf die Welt bezieht; so ist es in beider Beziehung nichts weiter, als das Ich z. B. des Geschichtsforschers, Naturforschers u. s. w., und hat dieses auch seinen Namen, das Ich als Thucydides, Tacitus, Müller, Linné, Haller. Aber indem das Ich sich selbst von seinem Leib und seiner Seele und zugleich von der Welt, auf die es mittelst seines Leibes und seiner Seele sich, und sie auf sich bezieht, unterscheidet, ist es aus der Einzelnheit heraus, hat keinen Eigennamen und ist nicht mehr Ich, sondern Geist; Geist und Natur stehen einander gegenüber, und Weltgeist ist etwas ganz Anderes, als Weltseele. In Goethes Faust kommt dieser poetisch vor bei der Geisterbeschwörung; er spricht vom Weltgeist im Anfang der Tragödie, aber vor seinem

Anblick sinkt er zusammen, den erträgt er nicht, und der Geist sprechend zu ihm: „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst, nicht mir!“ verschwindet ihm auf immer.

Es kommt nicht auf das Ich als dieses und jenes an, sondern auf das Ich als Geist. Für den Begriff der Form müssen wir reflectiren auf seine Entstehung (§. 16. 3.). Sie ist, wie es dort ist, das concrete Leben, und zwar hier ist es dasselbe als der beseelte Leib. Er aber wird beobachtet und erfahren als der gestaltete (corpus efformatum). Die Bestimmungen der Gestalt sind räumliche Dimensionen, besonders die der Länge, dann auch die der Breite und des Umfangs oder der Tiefe. Wo die Länge und die anderen Dimensionen mit ihr nicht sind, wie z. B. im organischen Punct, ist auch die Gestalt noch nicht, aber doch in Bezug auf den Inhalt eine Form. Jene Gestalt des beseelten Leibes hat mit Bezug auf sein Princip, das Selbstgefühl, eine dreifache Bestimmtheit

1) die der Bewegung, wie sie das Selbstgefühl an sich ist, einer noch ganz identischen in der Unterscheidung, in der Identität unterschiedenen. Ihr Organ ist das Herz (*καρδία*) und ebendasselbe im Leib an einem Ort, in der Brust, in einer Höhle.

2) Das zweite ist mit Bezug auf den Trieb als die Bedingung der Entstehung und des bestehenden Lebens, wo die Bewegung von sich ausgeht, auch ein Organ, die Leber (*ἧπαρ*) und auch sie an einem Ort des Leibes, in der Bauchhöhle.

3) Die auf sich hingehende Bewegung; ihr Organ ist das Gehirn mit den durch den ganzen Leib sich hinziehenden Nerven. Des Gehirns Organ ist der Kopf, der Schädel, diese Höhle.

So hat schon Hippokrates den Körper in seiner dreifachen Bestimmung erkannt. Er nennt diese drei Höhlen, Brust, Bauch, Kopf *τρεῖς κοιλίαι*; das Herz in der Brust mit seinen Arterien und Venen in der *διαστολὴ καὶ συστολή*; die Leber im Bauch, von der die Ernährung ausgeht, deren Stoff sie aus dem Magen erhält; das Gehirn im Kopf, worin die

Bewegung rein innere ist. Zu dieser dreifachen Bestimmtheit kommen die Extremitäten des Leibes hinzu, Beine und Arme, Organe im Dienste jenes dreifachen Organs.

Das Selbstbewußtseyn oder das Ich ist die Negation jener räumlichen Dimensionen der Länge, Fläche und des Umfangs, hiermit also auch die Negation der Gestalt. Das Ich ist kein Gestaltetes, nicht einmal die Seele. Der Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie der Leib; dies gilt sogar in der trivialen Vorstellung der Menschen von dem Geist, worin er ihnen nur ein Gespenst ist. Sie meinen, er sey wohl sichtbar, aber habe keinen Leib. Mit Gespenstern haben wir es aber nicht zu thun, sondern mit ihm, wie er zur Bedingung seines Werdens und Seyns den beseelten Leib hat. Wird also weiterhin von der Gestalt des Geistes gesprochen, so ist das nicht eigentlich zu verstehn, sondern ist der Ausdruck hier nur metaphorisch und kann näher gesagt werden, die Gestalt des Geistes sey keine leibliche, sondern eine geistige, wie Paulus sagt, es sey der Leib ein geistiger Leib, kein ἔμψυχον, sondern σῶμα πνευματικόν. Also unter Gestalt des Geistes muß hier verstanden werden die bestimmte Form, die er sich selbst gibt und hat; nur weil sie eine bestimmte ist, heißt sie Gestalt, doch ist bei der Bestimmtheit nicht an Räumlichkeit zu denken. Die Gestalt nun, welche der Geist sich gibt, legt er

a. wieder ab, und sie ablegend gibt er sich eine neue, und nachdem er auch diese wieder abgelegt hat, wieder eine neue; so efformirt sich der Geist bedingt durch die beseelte Leiblichkeit. Keine seiner Gestalten ist in dieser Bewegung eine bleibende, beharrende; er legt sie ab, sie verschwindet, er nimmt eine neue an, auch sie verschwindet. Was aber kommt und geht, entsteht und verschwindet, ist kein wahrhaft Wirkliches (τὸ ὂν κατ' αὐτὸ), sondern nur ein Erscheinendes. Alle die Gestalten, welche der menschliche Geist sich gibt und die er aufgibt, sind folglich bloße Phänomene desselben; daher eine philosophische

Wissenschaft unter dem Titel: Phänomenologie des Geistes, die Hegel zuerst gründlich bearbeitete, und die schon im Jahr 1807 erschien, ohne daß von ihr gehörig, besonders durch die Theologen, denen es am Herzen liegen sollte, Notiz genommen worden wäre. Jene Gestalt, die der Geist annimmt, kann er Jahrtausende hindurch behalten, ohne daß sie dadurch aufhört, blos seine Erscheinung zu seyn, indem er diese Gestalt abstreift und eine andere annimmt. Im Wesentlichen, um einen Blick in Hegels Werk zu thun, ist diese erscheinende Gestalt des Geistes eine dreifache:

α. von der sinnlichen Gewißheit, mit der das Selbstbewußtseyn beginnt, an, zu dem Unterschied zwischen den ihrer selbst sich bewußten Subjekten fort, wie sie von einander verschieden, wie sie einander gegenüber sind, und in ein Verhältniß zu einander kommen. In diesem Verhältniß hat der menschliche Geist eine Periode gehabt (Phänomenologie des Geistes ist ja Geschichte des Geistes), welche bezeichnet werden kann als die der Herrschaft und Knechtschaft. Tausende von Jahren sind die Menschen einerseits die Knechte der Herren, andrerseits die Herren dieser Knechte gewesen. Dieses Verhältniß besteht zum Theil noch, zum Theil aber ist es vertilgt und eine schon veränderte Gestalt des Geistes da. Der Geist war jedoch schon in dieser Gestalt der menschliche Geist und vom Thier selbst in dieser Gestalt wesentlich verschieden; denn kein Thier macht das andere zu seinem Knecht und Sclaven und keines wird das untergebene des anderen. Fressen kann ein Thier das andere, aber nicht beherrschen. Treibt der Schäferhund die Heerde zusammen, so ist er vom Herrn, dem Menschen, getrieben es zu thun. Diese Gestalt des Geistes reicht aus der Urwelt herauf bis in's Mittelalter, wo die Knechtschaft und Leibeigenschaft war, und selbst der Boden kein freier werden, noch seyn konnte. Er konnte nicht veräußert werden.

β. Die zweite Periode der Entwicklung des Geistes ist

die einer schwankenden Bewegung zwischen Herrschaft und Knechtschaft, und zwar mit Bezug auf die Menschen, die aus ihrer Knechtschaft und Herrschaft herauszugehen anfangen auf das Aeußere, die Natur, Außenwelt. Was sie erfahren und insofern erkennen, die Außendinge, von dem Leblosen bis zum Lebendigsten hin, ist ein solches, welches ihren Geist für sich in Anspruch nimmt; sie sind in ihrer Empirie, in ihrer Erfahrungstheorie und Praxis mehr oder weniger an die Natur geheftet, als wären sie Knechte der Welt. Und ebenso in der Beziehung auf sich, wie ihm die Außenwelt gegenüber ist, befestigt sich der Geist in sich selbst, das Ich hält fest am Ich; sie so Egoisten wie Naturalisten. Aber auch diese Gestalt geht vorüber, der Geist legt sie ab; sie ist, wie sie war, Phänomen.

γ. Er nimmt eine Gestalt an über die Natur und über sich selbst hinaus mit Bezug auf ihren und seinen Urheber, er gibt sich die Bestimmtheit der Religion als Gestalt des Geistes; aber auch diese in der Erscheinung vorerst so, daß er in der Religion sich ganz knechtisch verhält und die Menschen in ihr unter eine Herrschaft kommen, wie in Aegypten unter die Priesterherrschaft, als wollte sich die Gestalt der ersten Periode wiederholen. Dann aber gibt er sich in der Religion auch die Gestalt, wo er noch in der Schwebe ist zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, wie bei den Griechen und Römern. Doch auch diese Gestalt legt er ab, und gibt sich die, welche die Anerkennung des einzigen Gottes ist in der Religion der Erhabenheit, in welcher der Geist zum Glauben kommt als einem solchen, dem das Wissen jeder Art vermittelt, oder bedingt ist, der aber aus der Knechtschaft zur Freiheit kommt. So ist selbst die Religion in allen ihren noch so verschiedenen Formen eine Gestalt, die der Geist sich gab und wieder ablegt, eine Erscheinung.

b. Die Gestalt, die der Geist sich gibt, legt er nicht wieder ab, und zwar darum nicht, weil sie die seinem Inhalt angemessene, mithin die ihm selbst adäquate ist. Darum, wenn

er sie einmal erreicht hat, beharrt er in ihr. Schon an das animalische Leben, oder an das Leben überhaupt kann zwar vielerlei von Außen her gebracht werden, aber dies kann nicht seyn, ohne daß das Leben es in sich aufnehme, verwandle und assimilire. So wird Pflanzenstoff in den Magen des Thieres gebracht, aber der Magen selbst greift den Stoff an, mittelst seiner, das Thier verwandelt ihn in Blut u. s. w. Im Thier ist nichts pflanzlich-unorganisches. Eisen ist im Blut, aber nicht als solches, sondern das nebst Anderem in Blut verwandelte Eisen. So kommt auch nichts in Dich, Du mußt denn eingreifen, es in Dich aufnehmen. Schwatze Einer was er will, gehst Du nicht darauf ein, so wird das Seinige nimmer das Deinige.

α. Das Selbstbewußtseyn nun entsteht aus dem Selbstgefühl, dieses ist sein Grund, es aus ihm werdend hat ihn in sich, der Grund geht in's Begründete ein; aber sowie das Selbstgefühl Selbstbewußtseyn wird, und dieses das Selbstgefühl enthält, ist es nicht mehr als Selbstgefühl darin enthalten, sondern der Inhalt, den eben hiermit das Selbstbewußtseyn erhält, ist eben das Selbstgefühl, aber verwandelt. In dieser Gestalt heißt der Inhalt Intelligenz, die Gestalt, die sich das Selbstbewußtseyn gibt auf diesem ersten Puncte, ist die Intelligenz, näherhin der Verstand.

β. Wie das concrete Leben die Bedingung ist des werdenden Selbstbewußtseyns und des bestehenden, ebenso ist der Trieb die Bedingung des entstandenen und bestehenden Lebens. Das Selbstbewußtseyn mithin durch das concrete Leben bedingt, ist hiermit zugleich durch den Lebenstrieb bedingt. Aber wie der Grund in das Begründete, so geht die Bedingung in das Bedingte ein. Der Trieb wird Inhalt des Selbstbewußtseyns. Aber wie dieses den Trieb enthält, ist er nicht mehr als Trieb darin enthalten, sondern verwandelt sich und wird Wille; und ist der Geist einmal dazu gekommen, Wille zu seyn, so bleibt er auch dabei, wenn er auch einen bestialischen Willen hat.

Die dem Inhalt des Geistes angemessene, ihm adäquate, mit ihm identische Form, und der dieser Form adäquate Inhalt: **Intelligenz** und **Wille** ist es, worin der Geist des Menschen nur besteht, ohne die der menschliche Geist vernichtet wäre. Die Vorstellung im gemeinen Leben hat eben dieses auf ihre Weise, indem sie den Geist **Seele** nennt, und sagt, daß er aus Verstand und Wille bestehe (**Luther**). Endlich

γ. beide, **Intelligenz** und **Wille**, Inhalt des einen und selben Geistes, sind in ihm unzertrennlich von einander. Das Princip dieser Unzertrennlichkeit ist ein beiden gemeinsames, worin sie identisch sind, nämlich die Freiheit, einerseits als freier Geist, andrerseits als freier Wille. Wo diese Freiheit die der Intelligenz ist, wurde sie von **Kant** Spontaneität des Verstandes genannt; auf der andern Seite ist sie libertas voluntatis, wozu Verstand gehört, weil ein gedankenloses Wollen ein bestialisches Treiben und unter der Macht der Triebe ist. Ebenso ist ein willenloses Denken ein Phantasiren.

Demnach hat die **Lehre vom Selbstbewußtseyn**, als dem zweiten Theil der Anthropologie, nothwendig **zwei Abschnitte**, in deren erstem sie sich mit der **Intelligenz**, in deren zweitem sie sich mit dem **Willen** beschäftigt. Warum hat sie nicht einen dritten von der Freiheit? Weil mit der Lehre von der Freiheit die Anthropologie ein Ende hat und die ethische Untersuchung anfängt, wo sich der Wille aufs Gewissen bezieht.

Des zweiten Theiles Erster Abschnitt.

Von der Intelligenz.

§. 18.

Eintheilung.

Für sie, scheint es, kann reflectirt werden, wie in der Psychologie geschieht, auf die Seele, auf deren Kräfte höhere und niedere, deren erstere auch Geisteskräfte heißen, deren letztere die Menschen mit dem Thier gemein haben, auf den Unterschied zwischen beiden, nach dem sie Gefühlskräfte, Vorstellungskräfte und Begehrungskräfte u. s. w. sind. Aber mit dieser Eintheilung ist nichts für die Wissenschaft gewonnen. Der Unterschied zwischen niederen und höheren Seelenkräften ist zweideutig, vag und ganz begrifflos, indem, was nach einer Beziehung hin wohl ein niederes ist, nach einer andern das höhere seyn kann und ist; der Unterschied ist der blos quantitative von plus und minus, ein unwesentliches Angeben, ein der Wissenschaft ganz gleichgültiger Unterschied. Was würde man von einem Botaniker sagen, der die Pflanzen in niedere und höhere eintheilte, und schon die Seele, geschweige der Geist, ist doch ein unendlich Bedeutsameres.

Vielmehr wird für die Eintheilung zu reflectiren seyn auf das Subjekt, wie dieses seiner sich bewußt wird

1) im Objekt, also in dem, wovon das lebendige Subjekt ein Gefühl erhält, z. B. die Farbe, der Ton, die Milch für das Kind. Dieses sich bewußt werden im Objekt ist Empfinden (sentire, percipere); aber es ist das im Objekt seiner sich bewußt werden des Subjekts, und so ist es ein geistiges, menschliches Empfinden, und demnach qualitativ von dem thierischen verschieden. Sie sind Empfindungen anderer Art und gleich, indem das Subjekt seiner im Objekt sich bewußt, also

das empfindende wird, scheidet es sich als menschliches vom thierischen ab. Das Thier nämlich fühlt nur im Objekt sich selbst, das ist das thierische Empfinden; der Mensch wird im Objekt seiner sich bewußt, das ist intelligentes Empfinden. Nach der Seite des Gefühls hin ist das Empfinden Gemüth (animus) geworden, in welchem jene Bewegungen des seiner sich im Objekt bewußt werdenden Subjektes. Gemüthsbewegungen sind dem Thier unzugänglich, weil ihm die Intelligenz fehlt. Also das erste, was zu betrachten ist, damit die Natur des menschlichen Geistes begriffen und erkannt werde, ist die Empfindung als geistige, wenigstens als Gemüthsbewegung. Vom seelenvollen Thier kann die Rede seyn, aber nie vom gemüthvollen oder gemüthlichen, so lieb der Pudel seinen Herrn auch hat.

2) Wie im Objekt das Subjekt seiner sich bewußt wird, so wird es seiner sich in sich dem Subjekt selbst bewußt. Dieses seiner sich im Subjekt selbst bewußt werden ist das Vorstellen (imaginari). Es ist kein höherer Grad des Empfindens, sondern eine ganz andere Bewegung als die Empfindung, so sehr auch Vorstellungen sich auf Empfindungen und Gemüthsbewegungen beziehen mögen. Das lebende Thier auf der höheren Stufe der Organisation ist auch kein blos empfindendes, sondern auch ein selbst vorstellendes. Aber das thierische Vorstellen ist kein seiner sich in sich bewußt werden, sondern nur ein höherer Grad des Selbstgefühls, und die thierischen Vorstellungen haben immer eine Beziehung auf das Präsente, oder auf das nächst Vergangene, oder höchstens auf das nächst Zukünftige. Die geistige, menschliche Vorstellung greift darüber weg und dieses Vorstellen ist zugleich ein Vorstellen der Zeit, worin gelebt und vorgestellt wird. Kurz so: die Thiere haben Vorstellungen, der Mensch aber stellt sich etwas vor, und ist in diesem sich etwas Vorstellen seiner sich bewußt. Also für die weitere Untersuchung über die Natur des menschlichen Geistes ist die Vorstellung zu betrachten. Endlich

3) ist die Bewegung des intelligenten Subjekts, sein Thun ein Thun sowohl im Objekt, als im Subjekt, worin es seiner sich bewußt wird; so daß diese Bewegung in beiden vereinigt, über beide hinausgreift und alles Particuläre zurücktritt vor dem Allgemeinen. Hier ist es das Denken. Das dritte also, was für die Erkenntniß der Natur des menschlichen Geistes zu betrachten steht, wäre der Gedanke. Woher ist er? wie ist's mit seinem Grund, Kraft u. s. w., woher entsteht er? Das ist die Spitze der Intelligenz. Folglich wird die Lehre von der Natur des Geistes den Gedanken anthropologisch zu begreifen haben, der das Princip der Logik und der Dogmatik werden muß.

I.
Die Empfindung.

§. 19.
Ihr Begriff.

Für ihn ist zu unterscheiden ihre Form, ihr Inhalt und die Einheit beider, wobei eine Abhandlung Mendelsohns: von den Empfindungen, nachgelesen werden kann.

a. Ihre Form ist

1) die der Unmittelbarkeit; jede Empfindung ist eine unmittelbare, jede hat zwar das animalische Leben zu ihrer negativen Bedingung, aber keine wird durch das Leben vermittelt: quod animans non est, percipere nil potest. Das Unmittelbare aber selbst der Empfindung als ihre Form besteht darin, daß, damit das Empfinden sey, nichts weiter erforderlich ist, als das, daß das Leben ist und zwar das sich selbst fühlende Leben. Zwischen dem Leben und der Empfindung tritt kein Drittes ein als ein Mittel, auf daß es vom Leben zum Empfinden komme; es ist weder eine Vermittelung da, noch nöthig. So muß z. B. die Mutter, damit ihr Kind vorzustellen, zu denken anfange, es zu Vorstellungen, zu Gedanken komme, vermittelnd eintreten durch Sprache, verständige Behandlung u. s. w.,

aber damit das Kind zur Empfindung komme, dazu gehört keine Vermittelung. Jene Unmittelbarkeit hat die Empfindung mit dem Selbstgefühl und mit dem Gefühl überhaupt gemein, daher im gemeinen Leben Fühlen und Empfinden für einerlei genommen und von dem oberflächlichen Denker meist verwechselt werden. Aber die Form der Empfindung ist

2) die der Bestimmtheit. Jede Empfindung ist eine bestimmte; sie in ihrer Unmittelbarkeit ist eine innere Bewegung (vrgl. §. 8.), wie das Gefühl, durch die Bestimmtheit aber in dieser inneren Bewegung hört sie auf, mit dem Gefühl eine und dieselbe zu seyn. Das Gefühl nämlich ist in seiner Unmittelbarkeit auch ein unbestimmtes, die Empfindung aber in der ihrigen eine bestimmte. Aber Bestimmtheit ist Negation (Spinoza), die Bestimmtheit in jener inneren Bewegung macht dieselbe zur negativen und dadurch von der Bewegung, welche das Gefühl ist, sich unterscheidenden. So ist der Hunger kein Gefühl als solches, so unmittelbar er sey, sondern eine innere Bewegung als Empfindung.

3) Die Einheit oder Identität jener Unmittelbarkeit und Bestimmtheit ist gleichfalls die der Form, welche die Empfindung hat, z. B. beim Hunger, Durst und in ähnlichen Empfindungen, die sind bestimmt und unmittelbar, eines als das andere. Dieses ist die Einfachheit, wodurch sich die Empfindung zugleich von ihrer Form auf ihren Inhalt bezieht.

b. Ihr Inhalt ist

1) anfangs oder ursprünglich von der Empfindung, die ihn hat, ganz und gar nicht verschieden; auch ist es nicht das Empfinden, wodurch es selbst sich von seinem Inhalt unterscheidet, sondern (vorgriffsweise) durch das Vorstellen und höher durch das Denken und Begreifen wird erst der Inhalt, den die Empfindung hat, von ihr selber unterschieden. Indessen sind doch erfahrungsmäßig die Empfindungen unter sich sehr verschieden und mannigfaltig; die Gesichtsempfindung des Rothen

ist eine andere, als die des Grünen, diese eine andere, als die des Schwarzen u. s. w. Jede dieser Empfindungen hat also einen andern Inhalt. Mit den Gehörempfindungen ist es ebenso, den Mollton empfinden wir anders als den Durton. Aber der Mensch macht diese Unterschiede, kraft deren die Empfindungen unterschieden sind, und dieses hat seinen Grund in seinem Grund, in seinem Vorstellen, Urtheilen und Denken. So lange er daher der noch nicht urtheilende ist, so lange unterscheidet er auch nicht den Inhalt der Empfindung von ihr selbst und eine von der andern. Hier also ist die Einfachheit der Empfindung näher aus der Identität ihres Inhaltes mit ihr der Empfindung selbst erkannt.

2) Durch ihren Inhalt bezieht die Empfindung, sie eine innere Bewegung, sich auf einen Gegenstand. Aber auch er ist, wie ihr Inhalt, anfangs von ihr selbst noch gar nicht unterschieden. Der Unterschied seiner von ihr, und die Beziehung ihrer auf ihn kommt erst später durch die Vorstellung und den Gedanken, wo die Empfindung aufhört Empfindung zu seyn. Ihr Gegenstand ist das Aeußerliche, ihr Inhalt das Innerliche. Vor jener Beziehung und Unterscheidung ihrer auf ihn ist das Aeußerliche und Innerliche noch nicht von einander verschieden, wie wenn der Gegenstand, das Aeußerliche selbst der Inhalt, und dieser jenes sey. Für diese Wesenheit des Inhalts der Empfindung ist ein frappantes Beispiel der Blindgeborene, den ein Arz operirte und mit dem er Experimente anstellte. Er unterschied nichts außer sich, sondern meinte Alles in ihm zu sehen, und erst durch Tasten fing er an die Dinge außer sich zu sehn. Dann wäre

3) mit Bezug auf den Gegenstand, Inhalt und die Empfindung das Empfinden selbst ein noch ganz verworrenes, intelligentes Bewegen, nach Hegel: „das dumpfe Weben des Geistes in sich selbst, in welchem Weben er sich stoffartig ist, und worin er den ganzen Stoff seines Wissens hat.“ Dieses

dumpfe Weben des Geistes an sich ist ebenso eine bloße Vorstellung, wie oben das in sich Erwachen und in sich Erzittern. Weben, spinnen gilt eigentlich nicht von der Intelligenz, sondern von der bewußtlosen, geistlosen und höchstens nur lebenden Natur; die Pflanze z. B. ist ein inneres Weben im Bilden ihres Blattes, die Spinne ist webend. Hier ist die Bewegung des Webens nur als Bild gebraucht, um die intelligente Bewegung, die das Erkennen ist, zu bezeichnen. Es ist mithin durch jene Angabe eines in sich dumpfen Webens, als einer bloßen Vorstellung, auf die Erkenntniß oder den Begriff hingewiesen, der oben ausgesprochen ist: das sich Bewußtwerden des Subjekts im Objekt auf eine ganz ununterscheidbare Weise. Der Philosoph ist hier viel mehr Dichter, als Philosoph, aber mit Recht Dichter, denn er steht auf der Stufe des Empfindens, und da spricht er tief aus der Empfindung selbst heraus und wählt den treffenden poetischen Ausdruck ein dumpfes Weben des Geistes in sich. In diesem Weben ist der Geist stoffartig, und darin hat er den ganzen Stoff seines Wissens. Stoffartig, denn die ganze Bewegung, welche das Empfinden heißt, ist ja noch gar nicht ein Unterscheiden des Inhaltes der Empfindung von ihrer Form und des Inhaltes von anderem Inhalt und von seiner Aeußerlichkeit. Erst die unterscheidende und weiter bestimmende Bewegung hört auf, stoffartig zu seyn, wird formende, dem Stoff formgebende, bildende Bewegung. Zugleich hat der Geist, indem die intelligente Thätigkeit vorerst das Empfinden, also seine niedrigste, unmittelbarste Thätigkeit ist, in dem Empfinden und an ihm den ganzen Stoff seines Wissens, d. h. in das Ich und höher: in den Geist als solchen kann nichts hineinkommen, was nicht an sich schon in ihm ist. Das Wissen und die Wissenschaft bringt der Geist lediglich aus sich hervor, indem des Wissens erster oder Grundstoff die Empfindung oder das Empfinden nach seinem ganzen Inhalt ist.

c. Die Identität der Form, welche die der Empfindung ist und des Inhaltes, den eben diese hat. In dieser Identität ist die Empfindung, als die in ihrer Unmittelbarkeit bestimmte und einfache, zugleich (pariter) die in ihrem Inhalt unmittelbare, bestimmte und einfache. Als solche identische aber ist sie

1) eine einzelne, jede Empfindung eine einzelne. Sie enthält oder hat nicht die Möglichkeit, als Empfindung eine auch nur particuläre, geschweige eine allgemeine zu seyn; jede Empfindung als unmittelbar ist eine diese. Wo die Einzelnheit in die Besonderheit, und diese in die Allgemeinheit fortgeht, hat das Empfinden aufgehört; da ist das Denken. Mit dem Empfinden beginnt das intelligente, das geistige Leben, allein über das Empfinden muß es hinaus, sonst kann es kein wirklich geistiges werden. Die Empfindung, blos als Empfindung, ist von der Vernunft durch die Einzelnheit geschieden. Kein vernünftiger beruft sich, wo es Beweise gilt, auf Empfindungen. Auch für die Erläuterung gilt das sich Berufen auf Empfindungen nicht als Beweis. Exempla non sunt argumenta. Merkt's Euch, ihr Theologen!

2) Der Gegenstand, den die Empfindung hat, oder noch ehe er dieser wird, ihr Objekt ist ein ebenso einzelnes, wie die Empfindung, die auf ihn durch ihren Inhalt bezogen wird und sich bezieht. Nur auf das Einzelne kann die Empfindung bezogen werden. Einzelnes empfindest Du, nicht Allgemeines. Aber für die Wissenschaft kommt allerdings dies Einzelne, das begriffen werden soll, in Betracht.

3) Wie das Objekt der Empfindung, so ist auch das Subjekt, welches empfindet, ein unmittelbar einzelnes, ein dieses. Nur von dem Einzelnen (a quovis singulo) kann das Einzelne empfunden werden, und seine, des Einzelnen, Empfindungen sind, so viele ihrer seyn und werden mögen, jede doch nur eine einzelne. Aber das Empfindende eben als einzelnes Subjekt ist zugleich das Individuum, und als Individuum das ani=

malisch lebendige. Die im animalisch lebenden Individuum gegründete oder ihm immanente Möglichkeit der inneren Bewegungen, welche Empfindungen sind, ist

α. der Sinn als solcher, durch den das Werden jeder Empfindung bedingt ist. Vermöge, kraft seiner (virtute sensus) vermag das lebende Individuum zu vernehmen; der Begriff der Empfindung entwickelt sich also mittelst einer auf den Sinn gestellten Betrachtung.

β. Sodann hat aber hier in der Lehre vom Selbstbewußtseyn, wo sie die von der Intelligenz ist, die Empfindung einen bestimmten Bezug über das Thier und das Selbstgefühl hinaus auf das Selbstbewußtseyn, auf den Menschen, der in seinen Empfindungen nicht bleibt und im dumpfen Weben nicht beharrt, sondern Empfindungen von Empfindungen, ihre Gegenstände und ihren Inhalt unterscheidet. Auch dieses Unterscheiden ist bedingt durch eine gleichfalls innere Bewegung, nämlich durch die Bewegung des Aufmerkens, durch die Aufmerksamkeit, welche daher ebenfalls in Betracht kommen muß.

§. 20.
Der Sinn.

Das animalische Individuum steht wie das vegetative

1) im Verhältniß zu sich selbst, und

2) im Verhältniß zu Anderem, von ihm wesentlich verschiedenen.

Das erste Verhältniß kommt hier nicht in Betracht, sondern das zweite, und auch dieses nicht als das, worin das vegetabilische, sondern nur als das, worin das animalische Individuum steht. Denn es gilt die Empfindung vollständig zu begreifen, welche die des animalischen Individuums ist. Sein Verhältniß zu dem Andern hat wie jedes Verhältniß zwei Seiten. Auf der einen

a. steht eben das animalische Individuum selbst, welches sich verhält; auf der andern

b. dasjenige, zu welchem dasselbe, und welches dann seinerseits sich zu ihm verhält. Inmitten dieser beiden Seiten liegt die Empfindung, durch welche eben das lebende Individuum im Verhältniß steht zu dem, was nicht es selbst, sondern ein Anderes ist. Dieses Andere, kein blos von dem Einen nur quantitativ, sondern ein davon qualitativ und wesentlich verschiedenes, ist in dieser Verschiedenheit kein Individuum, also kein Animalisches, sondern das Leblose, kein sich selbst Fühlendes, sondern das Gefühllose. Aber obzwar so nothwendigerweise leblos und gefühllos ist doch dieses Andere kein selbstloses. Zum Selbstlosen kann das seiner sich bewußte, das denkende Subjekt allerdings im Verhältniß stehen, aber es hier blos als lebendes und sich selbst fühlendes kann nicht zum Selbstlosen sich verhalten, so, daß die Empfindung das Mittlere sey zwischen beiden. Vom Selbstlosen ist keine Empfindung möglich; jenes Andere also in seiner wesentlichen Verschiedenheit von dem lebenden und sich fühlenden Individuum ist wenigstens ein selbstisches. Das Leblose, z. B. eine Anzahl oder eine rein mathematische Figur, wird nur gehalten (tenetur), aber hält sich nicht selbst, wird nur bewegt, aber ist nicht das Bewegende, geschweige daß es das sich Bewegende ist. Es ist der Mensch, der die Zahlen in seinem Geist hält, zusammenfaßt und jene Figuren darstellt. Das Selbstische, im Unterschied vom Selbstlosen, ist an sich Bewegung und zugleich in und mit sich gehaltene Bewegung. Für die Erkenntniß des Sinnes und dessen, was er vermag, kommt es auf jene unter b. angedeutete Seite des Verhältnisses zu Anderem an, und so auch für die weitere Entwicklung des Begriffs von Empfindung kommt es auf diese Seite wesentlich an. Wenn das Andere, zu dem das Individuum sich verhält und welches wenigstens ein selbstisches ist, mit dem Ausdruck Element bezeichnet wird, so daß bei diesem Worte noch an kein bestimmtes Element gedacht wird, so kann es heißen, jenes Verhältniß sey das des animalischen In=

dividuums zum Element. Aber dieses Element oder jenes concret Selbstische ist

I. die in und mit sich zusammenhaltende und zugleich zusammengehaltene Bewegung, mithin so, daß das Zusammenhalten, das Aktive, und das Zusammengehaltene, das Passive noch ganz identisch sind, ununterschieden von einander, aber unterscheidbar von einander. Das Element als diese identische Bewegung des Zusammenhaltens und Gehaltenen ist die Cohäsion, und in deren Veränderung die Wärme (calor). Sie besonders steht leicht anzuerkennen, obzwar sie ein blos selbstisches sey, für Bewegung und sogar für deren Princip, da nur die Cohäsion sich ändert. Das Nicht der Wärme, ihre absolute Negation ist auch das Nicht, die Negation der Bewegung. Die Kälte ist Wärme, eine in irgend einem bis zum niedrigsten Grad verbreitete Bewegung, nicht die Negation derselben. Die absolute Negation der Wärme ist starre Ruhe, wie bei den Polen das ewige Eis die Meere deckt und keine Bewegung statt hat. Dort ist der Tod zu Hause, so hell die Sterne funkeln. Je höher die Wätme steigt aus der Kälte, desto mehr nimmt die Bewegung zu, desto lebhafter ist sie. Das Thier ist wärmer als die Pflanze und bedarf der Bewegung dazu, wie umgekehrt. Hat das Pferd Hafer gefressen, so zieht's. Abstracter noch so, daß eben von Wärme und Cohäsion abstrahirt wird, ist jene zusammenhaltende und zusammengehaltene Bewegung, die Schwere, sie die Basis und Bedingung der Cohäsion und der Wärme. Nimmt die Schwere ab, so nimmt auch die Wärme ab. Die Empfindung nun, deren Gegenstand das Selbstische als diese Bewegung der Cohäsion mit ihren Veränderungen im Einzelnen wird und daraus ihren Inhalt hat, ist das Gefühl, und der Sinn des lebenden und sich fühlenden Individuums, als die reelle Möglichkeit dieser Empfindung, ist der Gefühlssinn. Er hat zum Gegenstand das Cohärente, Schwere, die Cohäsion. Aber so ist das Organ

dieses Sinnes die das Individuum umgebende Haut, beim Menschen vom Wirbel bis zur Fußsohle, auf der ganzen Oberfläche seiner Individualität. Durch die Haut ist das seiner sich bewußt werdende Subjekt, wie schon zum Theil auch das blos animalische Individuum, z. B. Schlange, Schnecke u. s. w. im Contact, in der Cohärenz mit der betrachteten Bewegung. Das Cohärente wird empfunden durch das Organ der Haut, indem es mit ihm zusammenkommt. Das Cohärente wird berührt, tangitur, daher ist Berührung ohne weiteres Gefühl tactus. Das wußte schon Lucretius: tangere non quit, quod tangi non licet*). Bei dem Menschen ist jener Gefühlssinn, wie er sich gleichsam über seine ganze Oberfläche ergießt, besonders organisirt in der Oberfläche der Hand.

II. Es unterscheidet sich die betrachtete Bewegung

a. als die mit sich zusammengehaltene von ihr selbst.

b. als der mit sich zusammenhaltenden.

Sie unterscheidet sich, die Cohärenz und in ihren Veränderungen die Wärme bleibt, aber sie erhält in jenem Unterschied

ad a. zu ihrer Hauptbestimmung das Zusammengehaltenseyn; sie ist jener untergeordnet als der Hauptbestimmung. Aber so ist die Bewegung als die zusammengehaltene die flüssige und zwar die tropfbar flüssige, jenes mit Bezug auf das Zusammenhaltende, dieses mit Bezug auf das Zusammengehaltene. Concret und elementarisch wird sie wahrgenommen als das Wasser, Oel, Wein u. s. w. Die Empfindung, deren Gegenstand sie wird, und durch welche sie auf das lebende Individuum sich bezieht, ist der Geschmack, und der Sinn als Princip dieser Empfindung ist der Geschmacksinn. Sein Organ ist die Zunge mit dem Gaumen und Schlund. Geschmeckt kann nur werden das tropfbar Flüssige, das Starre, Cohärente an sich nicht. Wo hingegen

*) Vollständig so: Tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum. Lucret. 5, 153. M.

ad b. das Zusammenhaltende die Hauptbestimmung und das Zusammengehaltene ihr untergeordnet, oder nur nebengeordnet ist, da ist, wo die Cohärenz bleibt, die Bewegung die elastisch flüssige. So zunächst in der Erfahrung die Luft, die mächtig zusammenhält. Das weitere ist der Dunst und jeder Duft in der Luft elastisch flüssig. Die Empfindung, deren Gegenstand er wird, ist der Geruch, ihr Princip der Geruchsinn, das Organ die Nase. So wenig das Feste und Starre geschmeckt werden kann, so wenig steht es zu riechen. Schwefel und Weihrauch für sich ist kein Objekt; Schwefel und Weihrauch erzeugen Kohlen. Der Taback scheint eine Ausnahme zu machen.

III. Die zusammenhaltende und zusammengehaltene Bewegung, als die in und mit sich zusammenhaltende, unterscheidet sich gleicher Weise von sich selbst, so daß das in sich Zusammenhalten ihre Hauptbestimmung und das mit sich Zusamenhalten neben- oder untergeordnete Bestimmung ist. In diesem Unterschied ist die Bewegung selbst eine intensive, das Bewegen τὸ τείνειν, τὸ τείνεσθαι, und als ein abgeschlossenes ὁ τόνος, sonus der Ton. Er, ein rein intensives, ist die Bewegung als in sich zusammenhaltende. Auch geht der Ton in's Innere als Stimme, mehr als Wort, da er den Gedanken bezeichnet. Die Veranlassung zu diesem τείνειν gibt sie sich selbst, aber als die zusammenhaltende Bewegung,

α. wo ihre Hauptbestimmung das Zusammenhalten ist und sie die elastisch-flüssige, wahrnehmbar als die Luft, ist die ihr untergeordnete, die Nebenbestimmung das Tönen, Sausen. Sie gibt sich ferner die Bestimmung,

β. wo sie die von sich zusammengehaltene und zusammenhaltende ist, und daß das Zusammengehaltene die Hauptbestimmung ist, da ist's das tropfbar Flüssige, das Rauschen des Wassers. Es sind nicht die Kiesel im Bach, sondern das über sie hinfluthende Wasser, welches das Rauschen veranlaßt. Endlich

γ. ist sie die identische Bewegung, wo noch kein Unterschied

ist, so ist sie Cohäsion, die cohärente Bewegung, objektiv wahrnehmbar als Körper. Die Saite, z. B. wenn sie gespannt, ist die Veranlassung des Tons, ebenso beim Holz der Flöte und beim Metall des Waldhorns. Die Empfindung, deren Gegenstand der Ton ist, ist die des Hörens, ihr Princip der Gehörsinn, ihr Organ das Ohr mit den Nerven. Dieser Sinn ist der vierte in der Reihe. Oder andrerseits

b. unterscheidet sich die angedeutete Bewegung so, daß das mit sich Zusammenhalten die Hauptbewegung ist, das in sich Zusammengehaltene dagegen die untergeordnete. Dann ist die Bewegung extensiv, aber mit sich zusammenhaltend. Die Extensität ist sie eben als die mit sich zusammenhaltende untergeordnet der mit sich zusammengehaltenen. So ist sie das Leuchten in concreter Bestimmtheit, und im Begriff das Licht (lux). Dem Licht fehlt auch nicht die Intensität, wenn es z. B. in den Focus des Brennglases fällt, und zündet, aber die Bewegung als extensive ist beim Leuchten vorherrschend, ist die Hauptbestimmung, wie wenn das Licht von sich selbst in ununterbrochener Continuität ausströme. Das Empfinden, dessen Gegenstand diese mit sich zusammenhaltende Bewegung als Leuchten ist, ist das Sehen mit dem Gesichtsinn, dessen Organ das Auge. Dieselbe Continuität, welche das Leuchten hat, ist auch die des Sehens, so lange das Leuchten ein Strahlen bleibt, aber wo es ein Färben ist, Farbe wird, ist die Continuität gebrochen, das Licht bricht sich. So vielfach die Bewegung ist, welche Gegenstand der Empfindung wird, so vielfach ist auch die Empfindung, jene Bewegung ist fünffach und die Empfindung also die fünffache, der Sinn ist der fünffache, das animalische Leben ist das fünfsinnige. Der niedrigste unter diesen fünf Sinnen ist der bei 1. betrachtete für die Cohäsion, für die Schwere und Wärme überhaupt der Gefühlssinn, der Sinn der Insectenwelt bis zur Auster, die sich an den Felsen anklebt und von der man kaum sagen kann, daß sie lebe. Dieser Sinn,

eben weil er das Cohärente zum Gegenstand hat, geht unmittelbar auf das Seyn, und der Mensch meint daher, auch zur wahrhaften Erkenntniß gelange er erst durch das Gefühl, weil dieses auf die Cohärenz als Existenz geht. Dennoch ist dieser Sinn der niedrigste. Der höchste und edelste ist der Gesichtssinn. Sein Gegenstand ist das Leuchten, kein Seyn, aber ein Scheinen. Das Sehen ebenso; daher die Menschen, die sich in ihrer Art überzeugen wollen, sagen, es genügt mir nicht, wenn ich es nicht sehe, und es erst gewiß glauben, wenn sie es fühlen. Der unterste Sinn soll das Beste thun. Aber eben weil das Scheinen weit absteht vom Fühlen, steht es dem Denken um so näher, und daher kommen die Metaphern und Bilder, wie wenn die Wahrheit ein Licht heißt. Die Wahrheit fühlen, schmecken, riechen sagt man nicht; denn ihr Wahrnehmen ist, wie das des Lichts, höher als das Schmecken. Aber Seher (רֹאֶה) hieß der Mann, der eine Wahrheit seinen Mitbürgern kund machte und das zu ihr Gelangen: erleuchten, und das über sie belehrt werden: erleuchtet werden. Ist ja unser Ausdruck für die Erforschung und Mittheilung des Erforschten: Aufklärung und ἀποκαλύπτειν auch vom Gesichtssinn hergenommen, wie revelare.

Hegel hat die Fünfheit des Sinnes anders deducirt, nämlich aus den Begriffsbestimmungen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit, wo die Besonderheit in zwei auseinandergeht. Diese Deduction setzt eine durchstudirte, speculative Logik und Kenntniß des Begriffs in seinen Momenten voraus, und darum ist hier davon abgesehen und ein anderer Weg versucht worden, um zum Begriff des Sinnes zu gelangen. Von der Empfindung nun, wie der Sinn auf fünffache Weise deren Princip ist, wird zu sagen seyn, sie sey, obgleich unmittelbar, vermittelt durch den Zusammenhang des Lebensprincips mit dem Leblosen, Gefühllosen.

Wir werfen zum Schluß noch folgende Frage auf:

Wird denn wirklich nur das Leblose und Gefühllose, oder nur das Elementarische empfunden, ist vielmehr auch das Lebendige, das Organische Gegenstand der Empfindung? Wird nicht das Lebendige ebensowohl empfunden als das Leblose? Die Frage beantwortet sich, indem schärfer die Empfindung in Bezug auf das Organische beachtet wird. Was an der Pflanze empfunden wird, ist z. B. ihre Wurzel als cohärente Substanz, ihre Rinde, oder ihr Stamm mit seinen Zweigen. Das ist hier das Cohärente, der Gegenstand des Gefühls, das Leblose, nicht das Lebendige. Du greifst darnach und fühlst das Organische nicht, aber das Rauhe oder Glatte, wie am Stein. Oder wird die Pflanze gerochen? Nimmermehr, sondern das Elementarische, der Duft, den sie exhalirt als das elastisch Flüssige. Du issest den Apfel, Du beißest hinein und siehst nur das Saftige, tropfbar Flüssige. Du siehst an der Pflanze nur das Licht, wie es sich in Farben bricht, es ist das Elementarische. Nur für das Gehör ist die Pflanze gar nicht. Streicht der Sturm durch die Wälder, so rauscht es, aber das sind die Windstöße. Wenn im Eichbaum die Säfte gefrieren und es kracht, so ist's das Unorganische des elementarischen Körpers, dessen Cohäsionsverhältniß verändert wird. Daher, wenn einer sophistisch und zu subtil in seinen Untersuchungen zu Werke geht, heißt's: „er hört das Gras wachsen!" Vortrefflich! Wenn es hieße: er sieht es wachsen, so gienge es noch an, aber: er hört's! Welche Ironie! da der Organismus der Pflanze gar nicht für's Gehör da ist. Nicht anders ist es beim Thier. Was von ihm empfunden wird, ist immer das Elementarische. Nur ist beim Thier der Gehörsinn zu Ehren gekommen. Die Stimme kommt hinzu, das Thier steht über der Pflanze; es kann sich selbst in sich erschüttern, Stimme haben und von sich geben. Der Empfindungskreis ist also ein im Elementarischen abgeschlossener. Daher, soll das Leben begriffen werden, kann die Physik nichts ausrichten, weil nichts sinnlich wahrzunehmen ist.

Uebergang.

Wie durch das Empfinden der Zusammenhalt und Zusammenhang des animalischen Individuums mit dem leblosen Element, und höher der des Menschen mit der Natur und Sinnenwelt vermittelt ist durch den Sinn, ebenso ist durch den Sinn das Empfinden selbst bedingt. Es wird vom animalischen Leben aus ihm selbst hervorgebracht oder producirt; es macht sich vom Selbstgefühl aus zum sinnigen Leben selbst. Dieses kommt im gemeinen Bewußtseyn vor in der Vorstellung, daß der Sinn dem Thier anerschaffen sey und dem Menschen. Letzterer kann sich für den Sinn allerlei Instrumente machen, Hörrohr und Sehrohr, aber den Sinn nicht, welcher sich in und mit dem Leben selbst macht. Das Empfinden bedingt er als solches und auch in den Unterschieden, die es erhält und hat in der Verschiedenheit der Empfindung. So wird er der Gegenstand der jetzt anzustellenden Untersuchung.

§. 21.

Der Sinn bedingend den Unterschied in der Empfindung nach ihrem Inhalt.

Nach ihrer Form ist die Empfindung eine einfache (vrgl. §. 19.), und wenn auch, wie dort ausgeführt wurde, eine bestimmte, ist sie doch nur als diese das Empfinden vom Gefühl als solchem verschieden. Aber nicht ist sie ihrer Form nach in der Einfachheit als die eine Empfindung von der andern unterschieden, sondern jede der andern gleich. Diese Identität der fünf Sinne, als die jeder derselben die empfindende Thätigkeit ist, ist eine solche der Form nach, eine formelle. Das spricht sich genauer so aus: das S e h e n ist ein Empfinden, das H ö r e n auch, das S c h m e c k e n gleichfalls u. s. f. Als Empfinden ist das Sehen vom Hören nicht verschieden, sondern dasselbe. Aber es ist

a. die Verschiedenheit des Sinnes, der das Empfinden bedingt, eine fünffache (vrgl. §. 20.), und in dieser Verschiedenheit,

die er hat, sind auch die durch ihn bedingten Empfindungen fünffacher Weise von einander unterschieden, und zwar so, daß keine Empfindung des einen Sinnes die Stelle der Empfindung des andern einnehmen, sie vertreten, oder auch nur ersetzen kann. Der Unterschied in dieser Beziehung ist schon ein qualitativer, nicht quantitativ, sondern so zu sagen specifisch. Die Gesichtsempfindungen sind nicht etwa höher gesteigerte, als die des Geschmackes, sondern sie sind ganz anderer Art. Jeder der fünf Sinne bedingt auf eine ihm eigenthümliche Weise die Empfindungen, und eben dadurch sind sie nicht blos verschieden, sondern unterscheiden sich auch qualitativ, also negativ. Das kann übersehen werden von dem Reflectirenden, dann aber wird der Begriff der Empfindung auch übersehen. Kant that es wirklich, da er sagte, der Geruch sey ein Geschmack in die Ferne. Das ist witzig, aber keine Definition, soll auch keine seyn. Wo einer der fünf Sinne mangelt, ist unmöglich, daß das Individuum zu Empfindungen dieses Sinnes gelange, wie sehr man sich auch Mühe gebe, daß es eine solche Empfindung habe. Der Blindgeborene z. B. kann ein sehr gutes Gehör haben, von der Farbe bekommt er dennoch keine Empfindung. Daher die Redensart, wenn einer über Unverstandenes schwatzt: „er spricht davon, wie der Blinde von der Farbe." Indeß kann doch und zwar mittelst der Vorstellung die Bestimmtheit, welche eine Empfindung hat, so wesentlich diese Empfindung sey, an die andere gebracht werden; aber dann geschieht dieses nur der Analogie wegen bei allem Unterschied beider Empfindungen, nicht aber, als ob die eine Empfindung diese Bestimmtheit habe. So z. B. Goethe in der Farbenlehre: „sie klingen ab" von der Farbe, d. h. sie ist in sich abgeschlossen, in sich selbst gehalten, wie der rein musikalische Ton, der Schall das nicht Continuirliche, das Abspringende, die unterbrochene Bewegung ist. So auch umgekehrt, wenn man den Empfindungen des Tons eine Bestimmtheit gibt von Farbe und Licht, z. B. heller Ton, dunkler Ton.

b. In jeder Verschiedenheit, wie sie jene fünffache ist, unterscheiden sich aber die Empfindungen selbst wieder von einander, und zwar so, daß dieser Unterschied, wie jener, ein qualitativer und negativer ist und bis zum Gegensatz geht. In Ansehung seiner ist auf die fünf Sinne zu reflectiren.

1) Die Gefühlsempfindungen in Bezug auf Cohärenz, Cohäsion unterscheiden sich nach ihrem Inhalt von einander so, daß ihr Unterschied ein negativer, kein blos qualitativer ist und bis zum Gegensatz, zur Opposition geht. So ist diese Empfindung entweder die des Rauhen oder des Glatten, Harten und Weichen und sogar des Warmen und Kalten. Beiderlei Empfindungen sind hier ganz entgegengesetzter Art. Hier könnte man sagen, kalt sey nur weniger warm und der Unterschied sey also nur ein quantitativer. Eis ist freilich noch Wasser, aber entsteht nur, wenn die Wärme gewichen ist und zwar unmittelbar in Strahlen. Die Kälte ist das Negative des Warmen.

2) Die Empfindungen des Geruchssinnes sind vorerst nur verschiedene (variae) mit Bezug direct auf ihre Objekte, auf das, was empfunden wird, nicht sibi oppositae. Die Empfindung, z. B. des Rosendufts, ist verschieden von der der Lilie und des Veilchens u. s. f. Aber in Ansehung des Subjekts, dessen Empfindungen die des Geruchs sind, ist der Unterschied zum Gegensatz gekommen, ist jene Verschiedenheit eine streng negative und dann verschwindet auch das Objektive. Diese Gegensätze sind Wohlgeruch und Gestank, wobei freilich zu beachten ist, daß für das Individuum einer Art die Geruchsempfindung die des Wohlgeruchs seyn kann, während sie für das Individuum einer andern Art Gestank ist. So ist der Duft des Aases für den Raben Wohlgeruch, für das Pferd, das sich dabei bäumt, Gestank. Kant nennt diesen Sinn den undankbarsten unter allen, weil man mehr für das Negative, als für das Positive des Geruchs bekommt, — mit Ausnahme der Tabacksschnupfer.

3) In den Geschmacksempfindungen ist der Gegenstand bestimmter, die Verschiedenheit ist die des Sauren und Süßen, Herben und Bitteren. Beides ist qualitativ verschieden. Der eine schmeckt lieber Mannheimer Bier, der andere lieber Mannheimer Wasser.

4) Je höher der Sinn wird, desto bestimmter wird auch der Unterschied der Empfindung, die er bedingt. Im Gehörsinn ist der Gegensatz der zwischen Dur- und Moll-Tönen, die ganz negativ verschieden. Aber weil der Ton ein intensiver ist, so hat die Sprache schwere Arbeit, um beide zu begreifen und zu bezeichnen. Jene Bestimmtheit, die der Ton hat, ist an sich weder Dur noch Moll, sondern nur die Bezeichnung dafür.

5) In der Gesichtsempfindung ist der Gegensatz der zwischen hell und dunkel; das Licht als solches angehend und wie dasselbe zur Farbe wird, ist der Gegensatz der zwischen weiß und schwarz. Es ist falsch, daß das Schwarz nur die Negation des Weißen sey; das Schwarz und das Dunkle sind ebenfalls positiv. Die Negation = 0 ist kein Gegenstand einer Empfindung.

Ueberblickt man nun die Empfindungen in jener fünffachen Verschiedenheit und in ihrem Unterschied nach dieser Verschiedenheit, so sieht leicht zu erkennen, daß die erste, die Gefühlsempfindung die beschränkteste, subjektivste ist, sey sie nun die des Weichen oder Harten, Glatten oder Rauhen. Besonders ist bei der Veränderung der Cohärenz das Gefühl am beschränktesten als das Gefühl der Wärme. Warm sind die Gefühle; da wird's metaphorisch, ethisch. Hingegen ist die Gesichtsembdung, besonders als die des Hellen, die umfassendste; aber in dieser Unermeßlichkeit ist sie mit dem Gefühl verglichen auch die allerkälteste.

In ihrer bloßen Verschiedenheit von einander sind weder die Gehör-, noch die Gesichts-Empfindungen einander schon entgegengesetzt, in ihr beziehen sie sich auf die Gegenstände, durch welche sie veranlaßt werden. Aber diese Gegenstände, wie

z. B. die sogenannten Instrumente, sind sehr verschieden in Ansehung ihrer Form und ihres Inhalts. So ist der Ton der Flöte qualitativ verschieden von dem der Geige, aber nicht diesem entgegengesetzt. Mit den Gesichtsempfindungen verhält es sich mutatis mutandis ebenso. Die Empfindung des Rothen veranlaßt durch die Rose ist eine qualitativ andere, als die des Weißen durch die Lilie. Der Gegensatz dieser Empfindungen ist ihnen allen gemein. Der Ton der Geige wie der der Flöte ist entweder Dur oder Moll, das Rothe oder Grüne an der Rose ist entweder hell oder dunkel. Das ist der Gegensatz und hier hat die Physiologie des animalischen Lebens noch eine schöne Aufgabe zu lösen: wie diese Verschiedenheit der Empfindungen durch diese Verschiedenheit der Objekte veranlaßt wird.

c. Das Thier auf der höheren Stufe seiner Organisation, also nicht in allen und jeden Arten, z. B. der Wurm noch nicht, hat den Sinn mit dem Menschen gemein, es ist fünfsinnig, wie er; aber in diesem Gemeinsamen ist doch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem thierischen und menschlichen Sinn, und auf diesen Unterschied kommt es hier an. Er steht in folgenden Momenten zu erkennen.

1) Unter den blos thierischen fünf Sinnen ist es nach Verschiedenheit der Thierspecies bald dieser, bald jener, dem die übrigen untergeordnet sind und von dem sie beherrscht werden, wie wenn sie in ihm concentrirt wären, wie wenn er das sensorium commune wäre. Die Richtung, die er nimmt, müssen auch die andern nehmen, und so hat dieser Hauptsinn eine Energie, in welcher das Thier den Vorzug vor dem Menschen zu haben scheint. So sagt schon Plinius in seiner historia naturalis: aquila clarius homine videt, der Geier riecht schärfer (sagacius), der Maulwurf hört feiner, deutlicher (liquidius), wie wenn der Hauptsinn des Adlers der Gesichtsinn, der Hauptsinn des Geiers der Geruchsinn, der Hauptsinn des Maulwurfs der Gehörsinn. Ist aber das ein Vorzug? Genauer betrachtet

3) In den Geschmacksempfindungen ist der Gegensatz bestimmter, die Verschiedenheit ist die des Sauren und Sü[ßen,] Herben und Bitteren. Beides ist qualitativ verschieden. [Der] eine schmeckt lieber Mannheimer Bier, der andere lieber M[arien]heimer Wasser.

4) Je höher der Sinn wird, desto bestimmter wird der Unterschied der Empfindung, die er bedingt. Im G[ehör]sinn ist der Gegensatz der zwischen Dur- und Moll-[Accord,] die ganz negativ verschieden. Aber weil der Ton ein [flüchti]ger ist, so hat die Sprache schwere Arbeit, um beide zu [unterscheiden] und zu bezeichnen. Jene Bestimmtheit, die der Ton [hat, ist] an sich weder Dur noch Moll, sondern nur die Bezeichnung.

5) In der Gesichtsempfindung ist der Gegensatz zwischen hell und dunkel; das Licht als solches angehen[d;] wie dasselbe zur Farbe wird, ist der Gegensatz der zwisch[en weiß] und schwarz. Es ist falsch, daß das Schwarz nur die [Nega]tion des Weißen sey; das Schwarz und das Dunkle sind [eben so] positiv. Die Negation = o ist kein Gegenstand einer Empf[indung.]

Ueberblickt man nun die Empfindungen in jener f[ünffachen] Verschiedenheit und in ihrem Unterschied nach dieser [Verschie]denheit, so steht leicht zu erkennen, daß die erste, die [Gefühls]empfindung die beschränkteste, subjektivste ist, sey sie [die] des Weichen oder Harten, Glatten oder Rauhen. [...] ist bei der Veränderung der Cohärenz das Gefühl am be[schränk]testen als das Gefühl der Wärme. Warm sind die [...] da wird's metaphorisch, ethisch. Hingegen ist die Ge[sichtsempfin]dung, besonders als die des Hellen, die umfassendste; [in] dieser Unermeßlichkeit ist sie mit dem Gefühl vergli[chen] die allerkälteste.

In ihrer bloßen Verschiedenheit von einander si[nd weder] die Gehör-, noch die Gesichts-Empfindungen einan[der] entgegengesetzt, in ihr beziehen sie sich auf die Ge[genstände,] durch welche sie veranlaßt werden. Aber diese Gegenst[ände]

[illegible]

der

ählenden

ußtlo

ndet

wirk

12

keineswegs, denn unter den fünf Sinnen des Menschen herrscht eigentlich keiner über den andern, so daß durch einen die andern determinirt würden, sondern sie sind sich coordinirt und in dieser Coordination sind sie untergeordnet dem Verstand, und das ist nicht sensus, vis sentiens, sondern natura intelligens, wo keiner vor dem andern eine besondere Energie haben kann. Nur wenn der Mensch dem Thier noch ganz nahe steht, da tritt auch ein, daß ein Sinn dem andern weniger coordinirt ist. Vaillants Reisen beweisen das.

2) Der thierische Sinn bezieht sich ausschließungsweise auf den thierischen Lebenstrieb. Durch ihn und in ihm ist er begrenzt, über ihn hinaus vermag das Thier nicht sinnig zu seyn. Der Sinn des Menschen dagegen in seiner fünffachen Verschiedenheit hat eine Beziehung auf den Wissenstrieb, sein Sinn geht über das animalische Leben hinaus. Der thierische Sinn kann in Verwirrung gerathen, so daß die Gegenstände für ihn chaotisch durch einander gehen und das Thier nicht mehr zu unterscheiden vermag; dann ist das Thier toll, wie z. B. der Elephant, der einen Trupp weiblicher Elephanten sieht und von einem stärkeren weggetrieben wird, den Indianern höchst furchtbar ist. Bei dem Menschen, wo der Sinn ein Verhältniß zum Wissenstrieb hat, ist der Wissenstrieb entweder hierzu hinreichend, oder nicht. Ist er durch Ausschweifung verwirrt, so wird er blödsinnig oder wahnsinnig, so ist auch bei ihm Alles im chaotischen Zustand. Blödsinnig geboren werden, wie Kakerlaken, Albinos, ist das größte Unglück. Aus dem Gesagten ist besonders die Ueberschrift des Paragraphen zu verstehen, und was es heiße, der Sinn bedinge den Unterschied der Empfindung nach ihrem Inhalt.

3) Der Sinn ist die Wesenheit des Thieres, so zu sagen die Substanz desselben, aber nur das Attribut des Menschen. Das thierische Leben ist und kann nicht mehr seyn, als das sinnige, das menschliche hingegen ist oder kann werden das

Mittel für den Zweck, den der Mensch im Geistigen hat. Animans est natura sentiens, homo non est natura sentiens, sed ipsi est natura sentiens, ipse est natura intelligens.

Schluß. Dem Thier, dessen Natur der Sinn ist, wird durch sie oder ihn seine ganze Richtung gegeben, und ist unter den fünf Sinnen, die sein Wesen constituiren, immer der Hauptsinn, wodurch die andern alle ihre Richtung nehmen müssen. Sein Richten und sich Richten (intendere, nicht dirigere) ist wohl ein Merken, Bemerken, aber dieses ist nur das Empfinden selbst. So merkt der Adler auf, intendit sensum, sieht scharf hin; aber dieses Aufmerken ist himmelweit verschieden von der Aufmerksamkeit des Menschen, ein nur schärferes Hinsehen, Hinhören u. s. f. Das Thier richtet seinen Sinn auf den Gegenstand, und in diesem einen Sinn die übrigen mit auf denselben Gegenstand; aber der Mensch richtet sich auf den Gegenstand mittelst eines jeden seiner Sinne, und dieses sich, sein Gemüth (animum) auf etwas richten (advertere) ist weit mehr, als jenes Aufmerken als Empfinden, es ist das eigentliche Aufmerken, worin das sich fühlende und empfindende Selbst anhebt, über die Bestimmtheit der Affection, über die Empfindung hinauszugehen, die Aufmerksamkeit.

§. 22.

Die Aufmerksamkeit.

Jenes animadvertere ist eine Thätigkeit, die jeder, wenn auch noch so gering, hat und zwar entweder

a. als die des seiner sich bewußten Subjekts, oder

b. als die des noch bewußtlosen, obzwar sich fühlenden und lebenden Subjekts.

Die Aufmerksamkeit als die des noch Bewußtlosen ist eigentlich nur die Möglichkeit aufzumerken, gegründet im Selbstgefühl des animalisch lebendigen Individuums. In beiderlei Beziehung ist sie zu betrachten. In der einen wird Aufmerk-

samkeit gefordert, oder kann doch gefordert werden, z. B. von dem Lehrling in der Schule, in der andern Beziehung nicht; von dem Pflegling in der Wiege fordert sie niemand. Aber die Möglichkeit, daß der Pflegling in der Wiege zur Aufmerksamkeit komme, muß schon da seyn, weil sie die Bedingung ist, daß diese später gefordert werden kann.

ad a. Die Aufmerksamkeit als die des seiner sich bewußten Subjekts ist ein Zustand, in den sich dasselbe versetzt, und hält so lange an, als das Subjekt in diesem Zustand bleibt. Dazu aber, daß der Mensch aufmerke, wird er veranlaßt aus irgend einer gegebenen oder genommenen Veranlassung, welche im Allgemeinen eine dreifache ist.

1) Durch die Empfindung des einen Sinnes wird der andere zum Empfinden angeregt; jene Empfindung veranlaßt, daß er für diese andere sich spanne. Dieses findet bei allen fünf Sinnen, vornehmlich aber bei den beiden höchsten, dem Gehör- und Gesichtssinn statt, indem entweder durch eine Gehörempfindung der Gesichtssinn angeregt wird, so daß dieser sich intendirt, weil jene Gehörempfindung vorausgeht und die Empfindung bestimmt. So bei dem Thier, wie bei dem Menschen, z. B. die Glocken ertönen, die Trommel lärmt! Feuer, Feuer! Jeder fragt wo? sieht an den Himmel, oder macht sich auf, um zu sehen; das Gehör erregt den Gesichtssinn. Oder umgekehrt, die Gesichtsempfindung gibt die Veranlassung, daß der Gehörsinn sich spannt und der Mensch aufzumerken strebt, was er zu hören vermag. So wenn Cicero pro rostris erschien; jedermann sieht nach ihm, er zieht aus der Toga einen Dolch, das ist für das Gesicht. Was wird er sagen? Die Aufmerksamkeit des Hörers geht an, die höchste Gespanntheit des Gehörs tritt ein. Nicht anders, wenn bei den Hebräern die Rede des Propheten an das abgefallene Volk erging; Jeremias zerschmettert den Topf und spannt dadurch den Affect auf sein drohendes Wort. Auf der Kanzel vor der christlichen

Gemeinde wäre ein solches Spectakel zur Erregung der Affecte und Andacht freilich das Unpassendste.

2) Eine ähnliche Veranlassung ist die Neigung und zwar sowohl als Zu-, wie als Abneigung, ihr Gegenstand sey eine Sache, eine Erkenntniß, oder eine Person. Die Zuneigung, Liebe, Liebhaberei zuerst mit Bezug auf eine Sache veranlaßt den, dessen Liebe sie ist, die Sache genau aufzufassen, um sie etwa zu verstehen, zu begreifen. Die Abneigung des Menschen, der Haß des einen gegen den andern, die Schadenfreude, der Neid veranlassen den, dessen Abneigung sie ist, aufzumerken auf den Andern, ob er nicht an ihm Schwächen und Niederträchtigkeiten zu entdecken vermag, die ihn in seinem Haß bestärken sollen. Wo keines von beiden Statt hat, wo in Ansehung der Sachen, Personen und Erkenntnisse einer sich ganz gleichgültig verhält, geht er an ihnen vorbei, läßt sie in seine Sinne fallen und die Aufmerksamkeit wird nicht rege. So sieht z. B. der Maler, besonders der Landschaftsmaler eine Gegend mit andern Augen an, als der bloße Spatziergänger; jener aus seinem Talent, aus seiner Kunst zur Neigung, zur Liebe bestimmt, wird zur Aufmerksamkeit veranlaßt, während dieser nicht darauf merkt. So bei dem Mittheilen von Erkenntnissen durch einen Menschen bleibt ein Theil derer, zu denen er spricht, gleichgültig, sie merken nicht auf, weil die Gegenstände kein Interesse für sie haben; aber kommt im Vortrag etwas vor, das mit ihrer Neigung übereinstimmt, darauf eine Beziehung hat, in ihren Kram taugt, dann merken sie auf.

Anmerkung. Weder zur Aufmerksamkeit, wie sie durch Empfindung, noch zu ihr, wie sie durch Neigung veranlaßt wird, ist eine Aufforderung nöthig. Empfindung und Neigung sind selbst Stachel genug, der den Menschen zum Aufmerken treibt. Aber es kann

3) die Veranlassung der Aufmerksamkeit eine Aufforderung seyn, wobei es dann weder auf Empfindung, noch auf Neigung

ankommt; ja in Ansehung dessen, worauf die geforderte Aufmerksamkeit geht, kann der, an den sie gerichtet wird, erst gleichgültig seyn und dann erst durch die Aufforderung aus dieser Indifferenz heraustreten und aufmerksam werden. Da ist die Aufforderung veranlassendes Princip. Kinder, die ihrer selbst sich schon bewußt sind, werden von Erwachsenen zur Aufmerksamkeit aufgefordert, da muß die Gleichgültigkeit und der Widerwille gegen das, worauf sie merken sollen, überwunden werden, und die Aufforderung des Lehrers ist's, und die drohende Strafe, wodurch die Aufmerksamkeit veranlaßt wird. Diese Aufforderung kann aber auch weiter herkommen, als unmittelbar aus dem einen Individuum an das andere, nämlich indirect von dem einen Individuum für es selbst, aber so, daß im Hintergrund eine Neigung, ein Interesse die Forderung bedingt. So z. B. bei dem, der Theologie studiren will, ohne eben Neigung dazu zu haben, sondern weil er durch sie sein Fortkommen eher und besser zu erlangen hofft, als wenn er ein Handwerk erlernt. Diese materielle Rücksicht auf sein späteres Interesse bringt ihn dazu aufzumerken, um ein Examen bestehn zu können. Er kommt aus der Indifferenz oder aus dem Widerwillen heraus, necessitas urget, er studirt fleißig. Solcher Weise also wird und ist der Mensch aufmerksam, nicht aber, weil er will, sondern weil er muß, er ist daher in seiner Aufmerksamkeit nicht frei, seine Arbeiten sind mechanisch. Das ist weder **liberal**, noch **Studium**. Wo hingegen der Mensch die Forderung, daß er aufmerke, an sich selbst thut der Wissenschaft wegen, zu der er ohne Aufmerksamkeit nicht kommen kann und die ihn rein als Wissenschaft interessirt, da merkt er auf, weil er will; da ist ein ideelles Interesse, kein materielles, da sind seine Arbeiten Studien. So kommt freilich ohne Interesse auch hier, wie überall, durch den Menschen nichts zu Stande, aber mit dem Unterschied, daß das Interesse entweder ein materielles und servile, oder ein wahrhaft liberales und

ideelles ist. Bei dem letzteren, wo es statt hat, ist von dem, der aus diesem Interesse aufmerksam ist, viel zu leisten und zu unternehmen, was ihm widerwärtig ist und seiner Neigung widerstrebt; aber er geht daran, der freie Entschluß überwältigt den Widerwillen, wie z. B. Jacobi bei Spinoza.. Das, wodurch einer zum Aufmerken veranlaßt wird, ist etwas anderes, als dessen Grund. Die Forderung an ihn, daß er aufmerke, er thue sie nun selbst, oder ein anderer, ist nur möglich durch ihn, indem er der seiner sich bewußte und schon mancherlei wissende ist. Worin ist es aber gegründet, daß der Mensch aufmerksam sey, Aufmerksamkeit an sich fordern kann, und worin ferner, daß seine Empfindungen und Neigungen ihn veranlassen können, daß er aufmerke? Für die Beantwortung dieser Frage kommt die Aufmerksamkeit in Betracht, wie sie unter b. angedeutet worden.

ad b. Daß Du deiner Dir bewußt aufmerksam seyn und dieses von Dir fordern kannst, hat seinen Grund in der Aufmerksamkeit. Aber

1) in ihr nicht als einem Zustand, in welchen der Mensch sich selbst versetzt, sondern in ihr, wie sie mitbedingend ist das, daß er selbst sich seiner bewußt wird, sich von sich, anderes von ihm und von einander zu unterscheiden vermag. Die Aufmerksamkeit ist also hier die Mitbedingung der Entstehung des Selbstbewußtseyns. Ist dieses entstanden, ist der Pflegling Lehrling geworden, dann wird die Aufmerksamkeit ein Zustand, in den er sich versetzt. Aber die Aufmerksamkeit, als jene Mitbedingung der Entstehung des Selbstbewußtseyns ist oder wird nicht

2) an das animalisch lebende Individuum, an das Kind in der Wiege von außen her gebracht, so daß es ein an sich noch ganz achtloses zum aufmerkenden gemacht werde; ferner, sie wird auch nicht durch Empfindung oder Neigung begründet, denn das seiner selbst sich noch nicht bewußte Subjekt ist als solches noch im Zustand bloßer Gefühle und wirrer, noch kei-

neswegs sich von einander unterscheidender Empfindungen, und eben das Subjekt ist noch ohne alle Neigung. Gefordert kann endlich an es die Aufmerksamkeit noch nicht werden, es kann noch nicht aufmerksam seyn wollen, weil der Wille überhaupt noch fehlt.

3) Eben aber, weil die Aufmerksamkeit als jene Bedingung kein Zustand ist, hat sie auch keinen Bestand. Wäre es auch auf noch so kurze Dauer, die Aufmerksamkeit des seiner sich Bewußten kann beobachtet werden ebenso kurz oder lang sie daure, sie hat doch ein Bestehen. Hingegen die Aufmerksamkeit als die Bedingung, ohne welche das Individuum seiner sich nicht bewußt werden, nichts unterscheiden kann, ist kein Gewordenes, ist die Thätigkeit blos im Werden. Das Gewächs ist fertig, bemerkbar, geworden, aber das Wachsen, ohne welches es nicht da wäre, steht nicht zu bemerken. Wird das Individuum geistiges Gewächs, so ist das Merken auch Schauen, aber das Werden und Wachsen ist sehr schwer zu begreifen. Deßhalb kann man bei der Schwierigkeit, welche das Aufmerken als jenes Werden des Bewußtlosen zum Bewußtseyn hat, erklären, es sey genug zu wissen, was das Merken, Bemerken, Aufmerken des Verständigen sey und könne mit dieser weiteren Subtilität dahingestellt bleiben; das heißt aber: man läßt es dahingestellt, wie das Lebendige zum Bewußten werde und somit die Genesis des Ich, befriedigt damit, daß jeder ein Ich ist und sein liebes Ich hat. Hegel hat dagegen zuerst in seiner Encyklopädie die Aufmerksamkeit auf die Aufmerksamkeit als Bedingung des Selbstbewußtseyns gerichtet. Ihm ging's aber wie Spinoza, die Meisten warfen ihn in den Winkel. Die ihn studirten, hatten anfangs Widerwillen, aber Muth dazu, diesen zu überwinden und erhielten Aufklärung und Erkenntnisse.

Schluß. Es ist der Sinn (nach §. 21.), durch den ein Unterschied in die Empfindung ihrem Inhalt nach kommt, so daß mittelst des Sinnes distinkt empfunden werde, und es ist

die Aufmerksamkeit als Bedingung des Empfindens, wie des Selbstbewußtseyns und des Unterschiedes unter den Empfindungen, durch welche die Empfindungen auch ihrer Form nach unterschieden werden.

§. 23.

Das Aufmerken bedingend den Unterschied in den Empfindungen ihrer Form nach.

Vorbemerkung. Die Ueberschrift erwähnt eines Unterschiedes der Empfindungen nach ihrer Form. Es wurde aber §. 19. gesagt: die Empfindungen ihrer Form nach seyen identisch. Dem widerspricht also die Ueberschrift. Bei diesem Widerspruch kann es aber nicht bleiben. Wie hebt er sich? Folgendermaßen: die identische Form der Empfindung, die Form, in der kein Unterschied derselben ist, bezieht sich auf ihren Inhalt und in dieser Beziehung wurde sie dort §. 19. genommen; hier aber, schon in der Ueberschrift, bezieht sich die Form der Empfindung auf sich selbst und nicht auf ihren Inhalt, und da kann wohl ein Unterschied in ihr stattfinden, obwohl kein Unterschied in der Form ist mit Bezug auf den Inhalt. Z. B. die Kugelform ist ein und dieselbe, so groß der Unterschied des Inhalts sey, den die Kugel hat. Man beziehe aber die Kugel auf die Zylinder, das Parallelepipedon, da ist ein Unterschied der Form mit Bezug auf sie selbst. Von der Aufmerksamkeit sagt die Ueberschrift: sie bedinge den Unterschied in den Empfindungen ihrer Form nach; damit ist sie aber noch nicht begriffen, und erst nachdem sie begriffen worden, daß und wie sie jenen Unterschied bedinge, kann es gesehen werden.

In Hegels Encyklopädie §. 448. der zweiten und dritten Ausgabe wird die Aufmerksamkeit bezeichnet als „die abstract identische Richtung des Geistes im Gefühl, wie in allen andern seiner weiteren Bestimmungen, ohne welche nichts für ihn ist.“ Man kann hinzusetzen: und

ohne die er selbst nicht für sich ist. Mit diesen Worten ist der Begriff der Aufmerksamkeit ausgesprochen, und mittelst dieser Worte ist dieser Begriff zu expliciren.

1) Der Geist, dessen Richtung Aufmerksamkeit genannt wird, ist

a. das animalisch lebendige Individuum mit der ihm immanenten Möglichkeit seiner selbst sich im Allgemeinen und Einzelnen bewußt zu werden, das animalisch-, nicht das vegetativ-Lebendige, von dessen Geist wohl auch die Rede ist. Aber was ist das für ein Geist? Der Melissen-Geist, Branntwein. Dann ist eben der Geist, von dem gesagt wird, seine Richtung sey die Aufmerksamkeit

b. eben das Individuum, aber in der Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns, es also als das seiner selbst sich bewußt gewordene; nach a. der Geist des Kindes in der Wiege, nach b. der Geist des Knaben in der Welt. Hegel hat also in jener Angabe die Aufmerksamkeit gefaßt unter den beiden Bestimmungen, die sie hat und von denen §. 21. und 22. sub a. und b. die Rede war. Die Aufmerksamkeit ist hier begriffen, wie sie der Zustand ist, in den sich der Mensch versetzt, als auch die Möglichkeit, wie er in einen Zustand sich versetzen kann.

2) Die Richtung wird genannt

a. eine abstracte, und so als abstracte begriffen ist sie im Unterschied von der concreten. Die concrete Bewegung und Richtung mag seyn, welche sie wolle, Aufmerksamkeit ist sie nie. So nimmt von einem Punct aus das Licht eine Richtung, von der Sonne aus, es strahlt nach der Erde hin und dieses Strahlen vom Centrum aus auf die Peripherie ist eine sehr concrete, keine abstracte. So das Empfinden als das Sehen ist Bewegung von sich selbst aus, das Hören eine Richtung zu sich hin, als beides ist die Richtung eine sehr concrete, so die Richtung, die ein Vorstellen, Erfahren, Wissen, Denken als solches ist, ist concret; die Bedingung ist die Aufmerksamkeit, die abstracte Richtung. Die Richtung ist

b. identische Richtung des Geistes; nämlich sey die Thätigkeit, in welcher die Richtung des Geistes die Aufmerksamkeit ist, eine noch so verschiedene, noch so mannigfaltige, so ist in dieser Thätigkeit jene Richtung doch eine und dieselbe. Von den Gegenständen, welche der Geist, wie er seiner sich bewußt wird, zu empfinden, anzuschauen, zu verstehen anfängt, gilt, daß sie die allerverschiedensten sind, aber in der Richtung, welche die Aufmerksamkeit ist, kann kein Unterschied vorkommen.

3) Jene Richtung als Aufmerksamkeit, oder die Aufmerksamkeit als jene Richtung ist

a. die im Gefühl, wie in allen andern weiteren Bestimmungen des Geistes,

b. ohne welche nichts für ihn ist.

ad a. Es kommen Richtungen mancherlei Art vor im Gefühllosen, Leblosen und sie können die allerbestimmtesten seyn, und doch ist keine derselben die Aufmerksamkeit. So ist die Bewegung von dem Mittelpunct oder Centrum eines Kreises zu seiner Peripherie hin eine sehr bestimmte Richtung, aber im Raum, nicht im Gefühl, so ist gleichfalls die Richtung des Magnets nach den Polen gleichfalls eine sehr bestimmte, aber in der Erde mit Bezug auf ihre Axe, nicht im Gefühl. Ebenso im Reich des Vegetabilischen: die Richtung beim Wachsen der Pflanze aus dem Boden himmelwärts von der Erde. Das Gefühl nun lediglich als solches hat keinen Gegenstand, als Gefühl ist es gegestandslos; die Richtung im Gefühl, welche die Aufmerksamkeit wird und ist, macht es erst möglich, daß etwas gesehen und empfunden wird, und so bedingt diese Richtung das Werden der Empfindung, ihrer Unterschiede, wie das Werden des Bewußtseyns selbst. Je früher das Bewußtseyn aufmerkt, desto bestimmter wird sein Character; bei dem einen Kinde dauert es länger, bis jene Richtung in seinem Gefühl zum Aufmerken wird, bei dem anderen kürzer; je länger es dauert, desto weniger Talent, je früher es aufmerkt, desto

talentvoller ist es. Die weiteren Bestimmungen des Geistes, die er erhält, sind z. B. eben das Denken, und das Wollen vom einfachsten Gedanken und der Begierde an, bis zum Syllogismus und Entschluß. Die Aufmerksamkeit ist die Richtung in allen diesen Bestimmungen; der Denkende kann sich sehr gedankenlos verhalten ohne Aufmerksamkeit.

ad b. Ohne die Richtung, welche Aufmerksamkeit genannt wird, ist nichts, weil ohne sie nichts wird für den Geist. Ohne Aufmerksamkeit nämlich kommt das animalische Individuum, obzwar ihm die Möglichkeit derselben, wie die des Bewußtseyns, immanent ist, nicht zum Selbstbewußtseyn. Ohne sie ist es also nicht für etwas, geschweige daß etwas ohne sie für es wäre. Möge also immer die einen unbewußten oder bewußten Menschen umgebende Natur noch so reich seyn an den mannigfaltigsten Erscheinungen, für ihn ist sie nicht, wenn er jene abstract identische Richtung nicht hat, wenn er nicht aufmerkt. Vollends wenn es die Wissenschaft gilt, so ist sie gar nichts für ihn ohne Aufmerksamkeit. So die, welche nur mit einem Ohr hinhorchen, und gleich sagen: es ist nichts damit; freilich für die nicht, denen diese Bedingung fehlt. Ja ohne Aufmerksamkeit ist der Geist selbst nicht für sich, denn sie ist es, durch welche der Geist erst seiner sich bewußt wird.

Wodurch und wie bedingt das Aufmerken in der Empfindung den Unterschied ihrer Form nach?

Für die Antwort ist zu reflectiren:

α. auf ein Moment im Begriff der Aufmerksamkeit, welches als das erste genannt wurde, die Richtung. Richtung ist von Bewegung, directio von actio unzertrennlich. Was Richtung hat, wird bewegt, oder bewegt sich, ist aktiv, die Aufmerksamkeit also als eine Richtung ist nothwendig Aktivität. Es kann aber die Bewegung, die früher in anderer Beziehung erwähnt wurde, die allerunruhigste seyn, dann ist die mit ihr identische Richtung die nach allen Seiten hin, die zerstreute,

so z. B. in einem heftigen Sturm, wo das Schiff dem Wind und den Wellen preisgegeben ist, der Schiffer das Steuerruder und die Segel nicht mehr in seiner Gewalt hat; oder die Bewegung ist die ruhigste und zwar so, daß sie die Richtung verloren hat, die richtungslose Bewegung geworden ist, wo sie dann aufhört, Bewegung zu seyn, z. B. in der tiefsten Meeresstille, wovon die Schiffer unter dem Aequator bisweilen zu leiden haben, wenn das Schiff bewegungslos liegt, Tage lang zum Verschmachten aller Lebendigen. Die Richtung, welche die Aufmerksamkeit ist, unzertrennlich von ihr als Bewegung, ist es, durch welche der genannte Unterschied in der Empfindung ihrer Form nach sich bedingt. Aber auch das Gefühl, auch die Empfindung ist, wie wir wissen, Bewegung; das fühlende, empfindende Subjekt ist ein aktives, und auch diese Bewegung ist von der Richtung, wie sie von ihr, unzertrennlich und die Richtung als Empfindung ist gleicherweise eine bestimmte. Wodurch unterscheidet sich nun die Richtung als Aufmerksamkeit von der Richtung als Empfindung, z. B. beim Hinsehen, Hinhören u. s. w.? Die leztere hat ihre Grenze; an dieser Grenze, so weit die Richtung als Empfindung geht, ist die Empfindung an ihrem Ende; über die Grenze geht sie nicht, sie ist also eine endliche Richtung. So ist z. B. für das Auge, wenn es in die Tiefen des Himmels schaut, das Licht die Grenze, über das Licht hinaus kann das Empfinden, welches ein Sehen ist, nicht gehen. Aber was für die Empfindung Grenze ist, das ist für die Aufmerksamkeit nur eine Schranke; unter der Schranke nämlich wird eine solche Grenze verstanden, über welche die beschränkte Bewegung hinaus kann, welche die ununendliche Bewegung ist. Das Unendliche also der Richtung, als der Aufmerksamkeit, unterscheidet diese von der Richtung als der bloßen Empfindung. Wie die Endlichkeit der Empfindung sich unterscheidet von der Unendlichkeit der Aufmerksamkeit, so ist das Denken nicht durch den Himmelsraum begrenzt,

sondern nur dadurch beschränkt; das Denken ist unendlich, das Hören, Sehen u. s. w. endlich. Das Leben begründet im Selbstgefühl und bedingt durch Empfindungen, das thierische Leben ist daher das endliche; aber diesem animalischen Leben ist die Möglichkeit immanent der Intelligenz des Geistes, der kein Ende hat. Das geistige Leben ist unendlich und die Aufmerksamkeit, jene unendliche Direction, ist das Bedingende der Unendlichkeit.

β. Die Bewegung als eine endliche, wo sie Gefühl und Empfindung ist, wird diese Richtung nicht durch sich selbst, sondern so, daß sie durch andere Bewegung und deren Richtung jene zu werden determinirt ist; die endliche Direction ist eine determinirte. Aber indem solcher Weise determinirt, ist sie zugleich necessitirt, das Gegentheil der freien Bewegung. Das Endliche bewegt sich im Endlichen nothwendig. So ist das auf jene Weise bedingte und dirigirte thierische Leben ein necessitirtes, ein unfreies Leben. In allen seinen Bewegungen mittelst seiner Sinne, Triebe und Empfindungen wird das Thier determinirt; so wie es ist, muß es in ihr seyn. Hingegen die Aufmerksamkeit bedingend das Selbstbewußtseyn, oder das intelligente Leben, ist die unendliche Bewegung und Richtung, also in der Negation des Endes auch die Negation des Anfangs, eine nicht determinirte, sondern sich determinirende, keine bestimmt werdende, sondern sich selbst bestimmende Thätigkeit, als Bedingung der Intelligenz, die darin der Möglichkeit nach gegründet ist. Der Mensch kraft jener ursprünglichen oder primitiven Aufmerksamkeit als sich selbst determinirender Richtung seiner bewußt geworden, gibt sich denkend, wollend, wirkend was er denkt, hat und wird, er macht sich zu dem, was er wird. Die Bedingung ist also Aufmerksamkeit, sie die Bedingung der Freiheit des Denkens, des Wollens, des ganzen freien menschlichen Lebens, und wie das Individuum im Uebergange aus der Lebendigkeit zum Selbstbewußtseyn, zur In-

telligenz sich determinirt und dirigirt, so wird es dieses oder jenes. Diese tiefe Bedeutung hat die Aufmerksamkeit. Endlich

γ. die Empfindung ist eine einfache Aktion (vrgl. §. 19. sub a.); ihr Inhalt ist oder wird mittelst des Sinnes ein verschiedener (vrgl. §. 19. sub b.), aber sie hört damit ihrer Form nach keineswegs auf, die einfache oder identische Bewegung zu seyn; allein jetzt tritt die Aufmerksamkeit ein, sich selbst dirigirend und determinirend wird das Kind aufmerksam. In der Empfindung sind, bevor das Aufmerken als bedingend eintritt, Inhalt und Gegenstand noch ununterschieden, der Inhalt der Empfindung und der Gegenstand, den dieselbe hat, sind noch eins und dasselbe; es ist z. B. das Licht in der Gesichtsempfindung noch ganz und gar nicht außer ihr, sondern das Licht und das Gesicht sind, was den Inhalt betrifft, noch ganz eins und dasselbe. So auch ist das Individuum, dessen Empfindung sie ist, die einen mit dem Inhalt noch identischen Gegenstand hat, von der Empfindung und deren Inhalt noch nicht unterschieden. Das Aufmerken ist nun hier als sich dirigirende und sich determinirende Bewegung die Thätigkeit, kraft deren die Thätigkeit der Empfindung in ihrem Inhalt von ihrem Gegenstand ausgeschieden wird. Das Unterscheiden des aufmerkenden Individuums in seiner Empfindung von ihrem Inhalt und Gegenstand, die sich dirigirende und sich determinirende Bewegung ist hier die dirimirende, jenes von ihrem Inhalt und Gegenstand Ausscheiden ist das dirimere, die diremtio. Aber indem die Aufmerksamkeit diese Diremtion ist, hört die Empfindung auf, Empfindung zu seyn; jene Thätigkeit ist eine Macht, kraft deren die Empfindung verwandelt wird in die Vorstellung. Das Individuum wird kraft der Aufmerksamkeit vorstellendes Subjekt. Eben die Vorstellung nun ist die Form der Empfindung in ihrem Unterschied von ihrem Gegenstand und Inhalt, und diese Form ist selbst eine sehr verschiedene.

Schluß. Das thierische Leben, blos fühlendes und em-

pfindendes ist das Leben lediglich in Gefühlen und Empfindung, deren jede eine ihr unüberwindliche Grenze hat. So ist das thierische Leben, Leben des Endlichen in der Endlichkeit, hiermit aber auch Leben des Vergänglichen in der Vergänglichkeit. Die blos thierischen Vorstellungen sind keineswegs von den thierischen Empfindungen qualitativ verschieden, sondern sie sind nur höher gesteigerte Empfindungen. Das feinsinnigste Thier, welches sehr weit in der Vorstellung geht, hört nicht auf, als vorstellendes das empfindendste zu seyn, seine Vorstellungen sind nichts als die gehobensten, energischsten Empfindungen, weil die Bedingung fehlt, ohne welche die Empfindung nicht die Vorstellung werden und darin negirt werden kann. Aus seiner Natürlichkeit kommt das Thier nicht in die Intelligenz heraus. Hingegen das geistige Leben, bedingt ursprünglich durch die Aufmerksamkeit, ist das unendliche Leben in der Endlichkeit, nicht das Leben in Empfindungen und Gefühlen, sondern in Vorstellungen, Gedanken, Erkenntnissen und freien Entschlüssen. Für das menschliche Leben sind Gefühle und Empfindungen nur äußere Grundlage, nur der Boden, worin das geistige Leben wurzelt, und woraus dasselbe gewissermaßen seine Nahrung zieht. Es ist kein Leben des Gefühls und der Empfindung, sondern des Gedankens und der Idee, und diejenigen verkennen daher den Geist, welche auf Gefühle und Empfindungen einen größeren Werth legen, als sie an und für sich selbst haben. Diesen haben sie nur als Grundlage, nicht aber als Inhalt und Wesenheit. Hieraus ist es, wo gleich die Rationalität, der ächte Rationalismus sich vom Mysticismus unterscheidet, von welchen letzterer dem Verstand, der Vernunft widerspricht, um dem Gefühl Genüge zu thun. Das Gefühl ist für den Geist, was für die Pflanze der wohlgedüngte Boden ist, aber dieser ist nicht Blüthe, noch Frucht, obgleich sie mittelst seiner gewonnen werden.

II.
Die Vorstellung.

In seinen Vorstellungen bewegt sich der Mensch frei, während er in seinen Empfindungen auf eine gezwungene, nothwendige Weise sich verhält. Für die Betrachtung des einigermaßen Nachdenkenden hat daher die Vorstellung ein größeres Interesse, als die Empfindung, wäre es auch nur um die Beurtheilung der Menschen, was die Vorstellungen, die sie haben, angeht, zu thun. Es ist daher im Voraus anzunehmen, daß die folgende Untersuchung interessanter seyn werde, als die vorhergehende. Der Gang, welchen sie zu nehmen hat, ergibt sich aus dem Begriff der Vorstellung von selbst, da diese

1) in ihrer Entstehung Erinnerung, und der Inbegriff der Bedingungen für dieselbe, angehend das vorstellende Subjekt, das sogenannte Vorstellungsvermögen ist. Ebendieselbe

2) in ihrer Entwicklung ist Einbildung und der Inbegriff der Bedingungen für sie, ihr Princip heißt Phantasie, Einbildungskraft. Eben sie ist

3) in ihrer Vollendung Wiedererinnerung, und ihr Princip heißt Gedächtniß.

Als das Gedächtniß ist die vorstellende Thätigkeit vollendet. Um sie zu begreifen wird daher jene dreifache Form, die sie hat und wie und woher sie dieselbe hat, zuvörderst begriffen werden müssen; denn wer da weiß, was Erinnerung, Einbildung, Einbildungskraft und Gedächtniß ist, und woher und wie sie oder es das ist, was sie oder es ist, der wird die Frage, was die vorstellende Thätigkeit und die Vorstellung selbst sey, leicht beantworten können, weil jenes Wissen selbst schon die Antwort enthält.

§. 24.
Die Erinnerung.

Gemeinhin und auch in der gewöhnlichen Psychologie heißt es, das Erinnern sey ein sich gehabter Empfindungen, gehabter Vorstellungen, gemachter Erfahrungen wieder bewußt werden, womit dann wohl das sich Erinnern ganz gut bezeichnet ist, aber die Erinnerung ganz und gar nicht. Jene Angabe, daß das sich Erinnern ein sich wieder bewußt werden sey, setzt voraus, daß der Mensch Vorstellungen gehabt habe; wie ist er aber dazu gekommen? woher hat er sie? Jene Angabe spricht höchstens den synthetischen Begriff der Reminiscenz aus, aber die Wissenschaft verlangt eine genetische Untersuchung. Hier ist also, was Erinnerung heißt, ein noch Unbegriffenes, Unerkanntes und die Aufgabe ist, daß es vom Ursprung an begriffen und erkannt werde. Unbekanntes wird aber nur erkannt mittelst des schon Bekannten und Erkannten. Bekannt nun sind uns hier zwei Momente aus der vorherigen Untersuchung. Das eine ist die Empfindung, das andere die Aufmerksamkeit. Von der Empfindung wissen wir aus §. 8., daß sie als Perception eine innere Bewegung im Innern sey und zwar so, daß der Inhalt dieser Bewegung oder der Empfindung und ihr Gegenstand, das Objekt, das empfunden wird einerseits und andrerseits das Individuum, das die Bewegung hat, das Subjekt, noch ununterschieden, noch ganz identisch sind. Sie ist die oben genannte Einfachheit der Empfindung und ebenso wissen wir auch nach §. 23., was die Aufmerksamkeit sey, nämlich eine sich dirigirende, sich determinirende und dann dirimirende Thätigkeit. Durch die Aufmerksamkeit

a. hebt sich jene Identität des Inhalts und des Gegenstandes der Empfindung auf, die Aufmerksamkeit scheidet aus der Empfindung ihren Inhalt heraus und dieses ihn Ausscheischeiden ist eben das dirimere, der Inhalt wird dirimirt, so wird er Gegenstand, Objekt. Das Aufmerken bringt in die

Empfindung keinen Inhalt, sondern findet ihn in derselben vor, er ist mit ihr identisch, aber den Unterschied des Inhalts von der Empfindung bewirkt das Aufmerken und scheidet so den Inhalt aus ihr; er wird Gegenstand. So wenig der Mensch seine Empfindungen durch Wollen oder Denken machen kann, ebensowenig vermag er in die Empfindung einen Inhalt zu bringen. Aber woher kommt dieser Inhalt? Unmittelbar aus dem Leben selbst, wie es das Selbstgefühl zum Princip hat und von diesem aus empfindendes Leben wird. Die Meinung ist, den Inhalt erhalte die Empfindung durch den Gegenstand, der auf das Leben des Individuums einwirke, in dem lebenden Subjekt die Empfindung bewirke und wohl das Ding an sich genannt wird. Aber diese Meinung hat ja schon den Gegenstand der Empfindung von ihrem Inhalte geschieden. Wie kommt der materialistische Philosoph dazu, den Inhalt der Empfindung von ihrem Gegenstand zu unterscheiden?

Jene sich selbst determirende Thätigkeit, die Aufmerksamkeit ist sich durch sich bestimmende Thätigkeit, frei, aber noch nicht wollend. Sie ist das den Inhalt der Empfindung aus ihr und dem empfindenden Subjekte heraussetzende, und weil sie sich selbst determirende Thätigkeit, so kommt der flüchtig über sie Denkende leicht auf die Meinung, sie sey eine willkührliche. Mit ihr beginnt das lebende Individuum, seiner selbst sich bewußt, intelligentes Subjekt zu werden. Es wird begehrendes Subjekt, aber sie ist keine Begierde, kein Neigungs- und kein Willensact, sondern eben jener Diremtionsact, indem der Inhalt, den die Empfindung hat, durch jene sich und die Empfindung determinirende Thätigkeit von ihr unterschieden, aus ihr herausgesetzt wird, ist, was an sich noch ein ganz identisches war, Objekt geworden (perceptioni, in qua inerat, objicitur). Hegel spricht in seiner Encyklopädie das eben Angegebene so aus: „die Intelligenz wirft den Inhalt ihrer Empfindung in Raum und Zeit hinaus.“ So ist der Inhalt der

Empfindung nicht außer ihr, sondern ihr Gegenstand, sie wirft ihn, wie wenn der Inhalt für die Intelligenz eine Last, eine Bürde wäre, hinaus. Und so ist es auch. Du, blos auf Empfindungen begierig, bist der wahrhaft Belästigte, nicht der Intelligente. Raum und Zeit, in die der Inhalt geworfen wird, was sind sie? Nach Kant in Bezug auf das intelligente Subjekt Formen seiner Anschauung. Der erste Act der Intelligenz ist jenes Werfen. Kant will die Natur begreifen und fängt damit an. Aber wie der Intelligenz, so ist Raum und Zeit Form der Natur, welche der Inbegriff aller der Gegenstände ist, die Inhalt der Empfindung waren. Was sie sind, lehrt die wissenschaftliche Physik, welche der Anthropologie vorangeht. Das den Inhalt der Empfindung außer ihr Setzen und dann außer ihr seiner sich bewußt werden, ist nicht mehr ein Empfinden, sondern das Anschauen. Anschauung ist der erste und ursprüngliche Act des intelligenten Subjekts im Unterschiede von dem animalischen. Kraft der dirimirenden Thätigkeit entäußert sich das Subjekt, dessen Thätigkeit sie ist, des Inhalts seiner Empfindung; jenes ihn außerhalb desselben in Raum und Zeit Hinauswerfen ist Anschauung, intelligente Entäußerung, und daher weiset diese hier auf jene zurück. (Vrgl. Hegel, Encyklop. §. 254—260.). Das Schauen als jenes Entäußern ist schon keine Empfindung mehr, aber das Sehen ist ein Empfinden. Beides verwechselt die Sprache des gemeinen Lebens. Das Sehen hast Du mit dem Thier gemein, das Schauen aber hat das Thier nicht mit Dir gemein. Das Schauen ist ein Entäußern des Inhaltes der Gesichtsempfindung, der Gehörempfindung, Gefühls- und Geruchsempfindung, und so kann gesagt werden, das Schauen bedingt die Intelligenz. Auch der Tastsinn ist bedingt durch das Schauen, auch das Fühlen ist ein Schauen, aber nicht des Thiers, sondern des Menschen. Obgleich also der Blindgeborene nicht sehen kann, er vermag doch zu schauen, und diese Anschauungskraft kann ganz energisch

seyn, wie z. B. bei dem englischen Blinden, der Felder maß, indem er sich mit einem Stabe half. Nicht anders der Taubgeborene, welcher die Theorie der Töne erlernen und andere lehren kann. So können wir sagen: die reines Herzens sind, werden Gott schauen (nicht sehen).

b. Indem durch jene sich determinirende Thätigkeit der Empfindung ihr Inhalt, so zu sagen, entzogen wird, hört die Empfindung auch auf, Empfindung zu seyn, und ist zuvörderst jene Anschauung als Entäußerung, welcher der ihr entzogene Inhalt fehlt. Aber das Geschaute ist Gegenstand und hört nicht auf, für das Subjekt, welches das empfindende war, Objekt zu seyn, das empfindende hört jedoch auf, empfindendes zu seyn, es wird vorstellendes Subjekt. Der Inhalt ist als Gegenstand außer der Empfindung in Raum und Zeit gesetzt, und so das darin Geschaute, z. B. Sonne, Erde, er ist entäußerter Inhalt, aber er ist gleichwohl noch für das intelligente Subjekt vorhanden. Als Inhalt der Empfindung war er präsent, in der Anschauung ist er nicht mehr präsent, aber er ist noch vorhanden, er wird repräsentirt. Das ist die Vorstellung. So ist die Empfindung durch jenen Entäußerungsact und mittelst der Anschauung zur Vorstellung (repraesentatio) geworden; das empfindende Subjekt ist vorstellendes. Es thut sich ihm ein unermeßliches, freies Feld auf, in welches Reich der Vorstellung das Thier, dessen Vorstellungen nur gesteigerte Empfindungen sind, nicht einzudringen vermag. Nur für den Menschen gibt es einen Dichter mit dem ganzen Reichthum seiner Phantasie und Vorstellung. Die Vorstellung nun hat zu ihrem Gegenstand erkannter Maßen:

α. den Inhalt der Empfindung als aus ihr hinausgesetzt, womit die Empfindung eben keine Empfindung mehr, sondern Anschauung ist. Aber die Empfindung war, was früher entwickelt wurde, eine einzelne, und der Inhalt, den sie hat, er mag ein noch so vielfacher, noch so reicher seyn, war doch als

Inhalt der Empfindung nur ein einzelner. Die Vorstellung also in ihrem Verhältniß zur Empfindung und Anschauung ist eine ebenso einzelne, wie jene auch und wie in der Regel der Inhalt der Empfindung selbst. Andrerseits aber

β. steht die Vorstellung im Verhältniß zu dem Individuum, dessen Vorstellung sie ist, zu dem empfindenden und schauenden Subjekt. Dieses Individuum ist das seiner selbst sich bewußte, das Ich, nicht das Thier, und indem es das seiner selbst sich bewußte, also nicht blos animalische, sondern intelligente Subjekt ist, hat es nicht nur die Bestimmtheit des Einzelnen, sondern zugleich die Bestimmtheit des Allgemeinen, welches aufmerkt und mittelst der Aufmerksamkeit zum Schauen kommt. In dieser Bestimmtheit ist es vorstellendes Subjekt. Im Verhältniß also der Vorstellung zum intelligenten Subjekt ist sie allgemeine Vorstellung. In jener unter α. ausgesprochenen Einzelnheit und in dieser Allgemeinheit ist also die Vorstellung in ihrem Verhältniß zu beiden begriffen. Zur Erläuterung dient folgendes Beispiel. Ein eigenthümliches Roth wird gesehen, ein specifischer Geruch gerochen, eine besondere Gestalt, das Zarte, Feine, Rauhe derselben gefühlt, somit empfunden. Die Empfindung also in den drei Sinnen ist vollständig, wenn sie das Gefühl des Gesichts, Geruchs, Gehörs hat. Gesetzt nun, dieser Inhalt sey durch die oben begriffene Empfindung in Raum und Zeit geworfen, entäußert und es werde nun geschaut, so kann, indem der Inhalt zum Gegenstand geworden ist, er vorgestellt, repräsentirt werden, auch wenn er nicht mehr präsent ist; gesetzt dieser Gegenstand sey die Rose; wird sie genannt, so ist damit eine Vorstellung bezeichnet zuvörderst als einzelne, dann als allgemeine, z. B. etwa die Rose, die Anakreon vor sich hatte. Sie ist längst verblüht, aber die der nächste Frühling bringt, ist doch noch dieselbe des Anakreon; die Vorstellung ist die allgemeine. So wenn der Gegenstand in seiner Einzelnheit bleibt und das intelligente Subjekt wechselt. Endlich

c. die Beziehung der Anschauung auf die Vorstellung ist die Erinnerung. Der Beziehungsact ist selbst der Vorstellungsact, das Beziehen ist selbst das Vorstellen, aber das Vorstellen in jener Allgemeinheit ist die Beziehung der Anschauung, die Einzelnheit. Der Anschauungsact ist nach a. ein Entäußerungsact, die Anschauung ein den Inhalt aus ihr Heraussetzen, ein ihn Entäußern, und so wird dieser Inhalt Gegenstand einer einzelnen Vorstellung. Das Vorstellen im Allgemeinen nimmt das Entäußerte zurück geschaut in sich, es ist ein Erinnern des Entäußerten, id quod percipitur seu perceptum est, recipitur, postquam diremtum est. So aber ist diese Reception oder ursprüngliche Erinnerung die Bedingung der Reminiscenz, des Eingedenkseyns, des Gedächtnisses. Ist z. B. von dem, der in Rom war, einmal Rom nach allen Seiten hin betrachtet, so ist mittelst dieser Sinnesthätigkeit Rom zum Gegenstand einer Anschauung geworden, er hat alles in sich aufgenommen und wenn er auch Jahre lang von Rom entfernt ist, so erinnert er sich später doch dessen, was einmal ein Inneres geworden. So kann man sagen: was nie ein wahrhaft Inneres geworden, dessen kann sich der Mensch nicht erinnern und noch weniger dessen, was noch kein Aeußeres wurde. So kann sich kein Mensch dessen erinnern, was im ersten halben und ganzen Jahre seines Lebens mit ihm vorging.

Es kann vorgriffsweise jene Beziehung der Anschauung auf die Vorstellung als Subsumtion der Anschauung unter die Vorstellung bezeichnet werden, denn das Subsumiren des Einzelnen unter das Allgemeine ist ein Urtheil, von dem die Logik sagt, es sey die Diremtion des Begriffes und die Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine. Der Begriff des Subsumirens und das Wort auch gehört somit eigentlich der Logik an, aber hier sind zwei logische Elemente, nämlich das Einzelne und Allgemeine (Anschauung und Vorstellung). Hier wo der Geist, der als Empfinden das dumpfe Weben in sich

selbst, also noch das ganz Vernunftlose ist, aus der Vernunftlosigkeit, aus dieser Weberei (und dergleichen gibt's viel) hinausgeht und anschauend, bildend, vorstellend wird, erhebt er sich aus dem Unlogischen in's Logische, es ist der Anfang des Vernünftigwerdens.

Also jene Subsumtion, die in der Logik das Urtheil ist, ist hier in der Anthropologie die Erinnerung, was sich durch einen Blick auf's Urtheil näher zeigt. Das Beziehen des logischen Subjekts auf das logische Prädicat ist vorerst einfach eben ein Beziehen des Einzelnen auf's Allgemeine; das logische Subjekt ist der Gedanke in seiner Einzelnheit, das logische Prädicat der nämliche in seiner Allgemeinheit, und jenes Beziehen ist nun näher ein Subsumiren des Subjekts in seiner Einzelnheit unter das Prädicat in seiner Allgemeinheit. So z. B., wenn es heißt: der Löwe ist ein Thier. Das Subjekt im Urtheil, der Löwe, ist wohl an sich Allgemeines, aber im Urtheil wird es genommen für ein Einzelnes, für ein einzelnes Subjekt, dieser Löwe; Thier ist das Allgemeine und das Urtheil ist ein den Löwen unter das Thier Stellen. Im Urtheil ist also die Subsumtion die eines Gedankens oder eines Gedachten in der Einzelnheit unter ein Gedachtes in der Allgemeinheit. Hier aber ist, was subsumirt wird, kein Gedanke, sondern eine Anschauung in der Einzelnheit, und das, dem sie subsumirt wird, ist auch kein Gedanke, sondern das Vorstellen in seiner Allgemeinheit, welches noch nicht das Denken ist, obschon das Denken schon in diesem Vorstellen liegt.

Nun ist nur noch jedes Moment in dem Verlauf, worin das Empfinden zum Vorstellen und dieses zum Erinnern wird, in einem Beispiel nachzuweisen.

Blos im Selbstgefühl, ja als Selbstgefühl äußert sich das Leben nur durch Selbstbewegung als solche. So hat beim Kind im Mutterleibe, welches nach mehreren Monaten der Conception sich regt, das Selbstgefühl diese Aeußerung. Das

Leben weiter in dieser Empfindung und als empfindendes äußert sich durch den Ton, denn so wie das Kind geboren wird, ist die erste Aeußerung seines Lebens ein Schrei, ein bloßer Ton. Das Kind in seinem ersten Lebensjahre und, die Genies (ingenia praecocia) ausgenommen, bis in die Mitte des zweiten ist nur empfindend, und zwar was den Sinn betrifft in dieser Abfolge: es fühlt, sodann: es hört, und endlich: es riecht. Sobald das Kind zu gehen (oder eigentlich erst zu laufen) anfängt, bei einigen am Ende des ersten, in der Regel im zweiten Jahre — zeigt sich, wie es bis dahin nur empfinde und noch nicht anschaue, aus folgendem. An jede Ecke und jeden Gegenstand, an dem es allein läuft, rennt es an, und man hat Verletzungen zu verhüten; Höhe und Tiefe sind ihm noch nicht; es stürzt herab, es läuft in's Wasser, greift in's Feuer und wird es Anfangs auch gebrannt, so greift es doch oft zum zweiten Mal hinein. Hier ist also, obzwar das Kind fühlt, sieht rc. doch noch kein den Inhalt seiner Empfindungen aus sich und außer einander Setzen, es unterscheidet noch nicht, verhält sich noch nicht schauend, sondern wie jener Blinde in England, der sehend ward. Er wurde in seinem zwanzigsten Lebensjahre operirt. Nachdem er den Gesichtssinn zu brauchen anfing, so entdeckte sich ihm, es komme ihm Alles vor, als läge es in seinen Augen. Da war der Inhalt der Gesichtsempfindung noch ganz mit der Empfindung selbst identisch, er sah noch nichts außer sich, Alles in sich, wie der Mensch im Traum oder der Hellsehende. Er übte nun das Gesicht und erklärte: er sähe nun die Gegenstände draußen, allein alle neben einander, Alles auf Einer Fläche, die Perspective war für ihn nicht vorhanden und erst nach und nach, indem er darauf zuging, fand er durch Betasten das Hintereinanderseyn der Dinge und so ward das Gesehene ein außer dem Sehenden Seyendes, und er kam so nach und nach zur Anschauung einer Welt im Licht, wie sie der Gesichtssinn empfindet. An=

ders kommt der Geist des Kindes auch überhaupt nicht zur Anschauung. Es greift nach dem Mond. Also das Empfinden ist noch kein Schauen, da es für das Kind noch keine Entfernung, noch keine Distanz gibt. Allein empfindend merkt das Kind zugleich auf, und aufmerkend gelangt es dazu, den Inhalt der Empfindung zu dirimiren von ihm und sich, gelangt's zum Schauen. Und dieses zeigt sich, wenn das laufende Kind selbst den Ecken und Gegenständen ausweicht, wenn man es ruhig dahingehn läßt, es schaut ohne zu kennen. So schreitet es dann an einer Anhöhe, Vertiefung rc. nicht vorwärts aus Besorgniß zu fallen. Aber obzwar schauend, also in der Bewegung nach Außen, hat das Kind doch vorerst noch kein Bild, die Bewegung ist noch nicht die Zurücknahme jenes Gesehenen rc., als des Geschauten — in sich, denn wird z. B. dem Kind ein Spielzeug weggenommen unvermerkt und ein ganz anderes untergeschoben, so greift es ebenso gern nach diesem, unbekümmert um's vorige, es hat das Spielzeug außer sich, es ist ihm ein Geschautes. Aber wenn das Kind sich dabei umsieht, das erste vermißt, auch wohl unwillig wird, so ist dies das offenbare Zeichen, daß dasselbe aus dem bloßen Schauen heraus im Bild ist, es hat ein Bild. Es hat das Bild von dem Weggenommenen bei dem Namen des Spielzeugs. Das Nennen ist die Anschauung und dieses und jenes Bild treten zusammen, es subsumirt die Anschauung unter das Bild, es vermißt das vorher Geschaute und will das vorige wieder haben; dies Vermissen ist schon das Erinnern des Geschauten, das Beziehen der Anschauung auf's Bild. Endlich aus dem vom Geschauten das Bild Haben und in sich Tragen und die Anschauung auf das Bild Beziehen — zum Vorstellen ist gleichsam nur ein kleiner Schritt. Wenn das Kind zu reden anfängt, so ist's durch Aufmerken im Empfinden, Schauen, und in jenem Innerlich seyn im Bilden, bereits zum Vorstellen gebracht. Das Wort nämlich, ja der bloße Name ist der Aus-

druck, das Zeichen einer Vorstellung dessen, der das Wort ausspricht. Für die Empfindung und für's Selbstgefühl hat das Kind nur den Ton, den Laut. Sodann für die Anschauung und für's Bild in ihrer Beziehung auf das Bild hat es außer dem Ton nur die Bezeichnung des Hinweisens, Hindeutens ꝛc. auf das Geschaute. So z. B. der Knabe in der Hälfte des zweiten Jahres, welcher sein Steckenpferd reitet und eines auf der Messe sieht, deutet, als wär's das seinige, darauf hin und hat das Bild des Seinigen.

Aber das Wort, der articulirte Ton, der Name bezeichnet nicht mehr die Empfindung und das Bild als Einzelnes, sondern in der Allgemeinheit, worin es Vorstellung ist. Spricht das Kind Mutter, Vater oder in welchem anderen Ton Em, Aph ꝛc. (gegen unser articulirtes Mutter, Vater sehr kindlich), so ist das der Ausdruck nicht eines Bildes, sondern der Vorstellung, in welcher das Kind von allen andern Weibern in ihrer Gestalt eine unterscheidet. Aus diesem Beispiel selbst erhellt die Richtigkeit des Obigen, nämlich daß und warum es unmöglich sey für den Menschen, sich dessen zu erinnern, was mit und an ihm sich ereignete in seinem ersten Lebensjahre, denn zur Erinnerung kommt es in jenem Verlauf der intelligenten Bewegung erst wenn das Kind zu sprechen anfängt, Vorstellungen hat; es kann kein Mensch mit einer angeborenen Sprache, mit eingetrichterten Vorstellungen auf die Welt kommen, er muß durch die Empfindung dazu gelangen.

Anmerkung. Der Sinn ist vordersamst (vrgl. §. 20 u. 21.) das Princip der Empfindung und die Bedingung des Unterschiedes in ihrem Inhalt. So theilt ihn das Thier mit dem Menschen, sinniges Thier, sinniger Mensch. Aber eben der Sinn ist dann auch das Princip der Anschauung, Vorstellung und Erinnerung, desgleichen die Bedingung des Unterschiedes in der Anschauung, Vorstellung und Empfindung. So hat ihn der Mensch vor dem Thier voraus, indem dieses

aus der Sphäre der Empfindungen, Triebe und des Instinktes nicht heraus kann, das intelligente Subjekt aber durch Aufmerksamkeit, durch jenen Act der Diremtion dazu gelangt, die Empfindungen in Anschauungen zu verwandeln, diese zum Gegenstand der Vorstellung zu machen und zu subsumiren. Das den Inhalt der Empfindungen aus ihnen selbst Heraussetzen, eben das Anschauen ist ein ihn in Raum und Zeit Hineinsetzen, und der Sinn als Princip der Anschauung steht demnach in unmittelbarem Verhältniß zu Raum und Zeit. In diesem Verhältniß ist er somit der für die Anschauung in ihrer bloßen Aeußerlichkeit oder Sinn für's Räumliche und den Raum überhaupt, äußerer Sinn, und in eben dem Verhältniß ist der Sinn der für die reine Innerlichkeit, oder Sinn für's Zeitliche und die Zeit, innerer Sinn. In der Lehre von der Empfindung fand oder konnte der Unterschied zwischen äußerem und innerem Sinn noch nicht stattfinden, denn dort mangelte noch die Diremtion, das absolute Selbstbestimmen als das Unterscheiden (dirimere) des Aeußeren und Inneren, aber hier muß jener Unterschied vorkommen zwischem äußerem und innerem Sinn, und muß die Anthropologie den Sinn, wie sie ihn betrachtet hat im Verhältniß zum Empfinden, hier betrachten im Verhältniß zum Anschauen als äußeren Sinn und im Verhältniß zum Bilden und Vorstellen als inneren Sinn. Die Erkenntniß mithin der Vorstellung von dem Anschauungsact bis zum Erinnerungsact vervollständigt sich durch die Untersuchung, die den Sinn als Princip der Anschauung, Vorstellung und Erinnerung betrifft. Hegel hat in der Lehre von der Erinnerung den Sinn gar nicht genannt, aber aus dem Gesagten folgt, daß er hierher gehört, und es ist keine vollständige Kenntniß von der vorstellenden Thätigkeit, wie sie die Erinnerung ist, möglich, ohne Betrachtung dieses Verhältnisses. Hegel hat die Lehre wohl nur ausgelassen, weil er encyclopädisch verfährt. Oken behandelt die Lehre vom Sinn in

einem Programm sehr ausführlich und zu gleicher Zeit Trox-ler. Beide haben den Sinn in jenem Verhältniß genommen, als äußeren und inneren Sinn unterschieden und sehr scharfsinnig behandelt, nur haben sie den Sinn in seinem Verhältniß zur Empfindung nicht beachtet.

§. 25.
Der äußere Sinn.

Er steht im Verhältniß zum Raum, und zwar nicht, wie wenn er in dieses Verhältniß gebracht werde, sondern weil er an sich mit dem Raum identisch, der Raum selbst ist. Der Unterschied sodann seiner von dem Raum, des Raumes von ihm kommt gleichfalls nicht durch irgend eine Macht oder Thätigkeit, die dem einen oder andern fremd wäre, an ihn, sondern ist ein Unterschied des einen vom andern durch ihn. Dieses sich den Sinn von sich dem Raum und umgekehrt Unterscheiden ist der Grund, aus welchem, und die Macht, kraft deren der Denkende, Verständige den einen vom andern zu unterscheiden, und so den Raum, wie den Sinn, den Sinn wie den Raum zum Gegenstand eines Gedankens, einer Erkenntniß zu haben vermag. Für die Erkenntniß des Sinnes als des äußeren wird also hier auf den Raum in seinem Unterschied von dem Sinn und im Verhältniß des Sinnes zu ihm zu reflectiren seyn; denn was dem Denken und Begreifen hier gegenständlich wird und ist, ist nicht der Sinn als äußerer, sondern der Raum, der sich vom Sinn und den der Sinn von sich unterscheidet. Die Natur nun des Raumes, auf den der Sinn, der äußere Sinn, sich bezieht, ist das reine, bloße Außereinander. Mittelst der Reflexion dessen, der den äußeren Sinn begreifen will, auf das, was im Raum existirt und sich bewegt, wird als seine Natur jenes Außereinander erkannt, das ohne diese Reflexion und Erkenntniß nur genannt wäre. Aber

was im Raum existirt und sich bewegt, was ihn erfüllt, das wird mittelst der Empfindung und mittelst des Sinnes, wie er das Princip der Empfindungen ist, leicht anerkannt als Ausdehnendes oder Ausgedehntes, wie z. B. die Luft die Erde umgebend, wie das Licht, das Meer und das feste Land; zugleich auch wird es erkannt als ein im Raum Coexistirendes, indem es als ein Ausgedehntes von Anderem Ausgedehnten sich unterscheidet, wie z. B. die Sterne am Firmament des Himmels, discrete Lichter, jedes für sich aber, alle neben einander, existirend. Indem extensiv und existent im Raum, sind alle Dinge, die in ihm wahrnehmbar seyn mögen, außer einander, jedes für sich und jedes dem andern gegenüber. Wird nun von allem im Raum abstrahirt und auf ihn als solchen reflectirt, so bleibt für die Erkenntniß seiner Natur nur übrig das reine und bloße Außereinander als Bedingung aller Extension und aller Coexistenz. Aber das Außereinander blos als solches ist ein noch ganz Abstractes im Gedanken von demselben, und in und mit ihm als solchem ist der Raum und dessen Natur noch keineswegs begriffen, sondern nur der Anfang gemacht, ihn zu begreifen. Dieses Abstracte ist ein ganz Unbestimmtes, der Gegenstand und Begriff aber ist ein Bestimmtes. Jenes Außereinander hat aber, wie sich durch weitere Reflexion darauf zeigt, eine dreifache Bestimmtheit an und in sich selbst, d. h. eine solche, die nicht durch einen dritten, den vorstellenden oder denkenden Menschen an das Außereinander gebracht wird, sondern die er identisch mit dem äußeren Sinn sich selbst gibt. Man hat von lange her diese Bestimmtheit Dimension genannt und angegeben, die drei Dimensionen des Raumes seyen Länge, Breite und Tiefe; aber diese drei Bestimmungen sind nicht wesentlich und im Außereinander als solchem von einander verschieden, der Unterschied ist kein qualitativer; denn die Länge ist nach Umständen Breite, und Tiefe ist nur im Unterschied von der Höhe Tiefe, nur relativ von ihr verschieden, indem es nur

darauf ankommt, wo der sieht, der Tiefe oder Höhe nennt. Einigermaßen hebt sich diese Vorstellung und Meinung von Länge, Breite und Tiefe, als Dimensionen des Raumes aus dem blos Zufälligen und Beliebigen jener Bestimmungen heraus, die der Mensch in den Raum setzt; dergleichen sind Nähe und Ferne, Enge und Weite. Hegel hat zuerst (obgleich man ihn nicht hört, besonders die Physikanten) die Natur des Raumes in jener ihrer dreifachen Bestimmtheit begriffen und auch drei Dimensionen gegeben, 1) den Punct, 2) die Linie (nicht Breite) und 3) den Umfang, die Sphäre (nicht Tiefe). Sogleich die erste Bestimmtheit der Punct ist rein negativ, aber das ist ja eben das wesentliche jeder Bestimmtheit, omnis determinatio est negatio. Der Punct ist noch nicht außereinander, ist Negation des Raumes. Die zweite Bestimmtheit, die Linie ist Negation des Punctes, die Negation einer Negation, und somit Anfang der Position. Der aus sich herausgehende Punct ist Linie und die dritte Bestimmtheit der Umfang, die Sphäre, die Fläche mit inbegriffen, ist die, in welcher die Linie aufgehoben ist. Der Punct ist restituirt als Sphäre im Centrum mit seiner Peripherie. Nur indem diese dreifache Bestimmtheit für die jenes Außereinander und hiemit das Außereinander als concretes erkannt und gewußt ist, wird es möglich seyn, aus der Natur des Raumes den Sinn zu begreifen, wie er der äußere ist und das Anschauen bedingt. So nämlich ist er

I. Sinn für das Punctuelle, für die Punctualität. Der Punct rein als solcher kann nicht empfunden, sondern nur geschaut werden, denn der Inhalt der Empfindung und dann ihr Gegenstand, oder das, was empfunden wird, ist ein positives, der Punct aber ist ein rein negatives; als Positives ist es zugleich ein Körperliches, Materielles, der Punct aber ist unkörperlich, rein ideell. Der Sinn für's Punctuelle ist also hier schon Sinn der äußeren Anschauung in ihrer bloßen Ne-

gativität, wo sie und ihr Gegenstand der Punct ist. Die Nadelspitze, ein sehr feiner materieller Punct, wird empfunden, gefühlt, aber die Spitze, so fein sie auch sey, ist nicht der Punct; er wird nur geschaut und mit der Anschauung des Punctes ist kraft seines Sinnes der Mensch schon aus dem Empfinden heraus. Das Studium der Geometrie ist in dieser Hinsicht ein rechtes Bildungsmittel für den Geist, Gefühlsmenschen lieben sie nicht. Aber der Sinn für das Punctuelle ist doch an sich kein anderer, als der für's Materielle, bedingend die Empfindung, sondern derselbe Sinn, aber er, wie er die Empfindung überwunden hat. Mit Bezug auf die Empfindung hat Troxler in seinen Versuchen zur organischen Physik den Sinn für das Punctuelle das Getaste genannt (durch die Vorsilbe „Ge" ist das Tasten aus der bloßen Abstraction heraus und als ein Concretes gesetzt, wie das Rechte ein Abstractes, das Gerechte ein Concretes ist). Das Organ für diesen Tastsinn, das Getaste als Organ des animalischen und empfindenden Lebens, wie es hier schauendes Leben wird, sind die zarten, feinen Warzen auf der Oberfläche der Haut, so fein, daß sie nur mittelst des Vergrößerungsglases gesehen werden können. Jede solche Warze bietet so zu sagen dem Punct das Leben dar. Besonders heben sich jene feinen Warzen unter den Nägeln der Fingerspitzen hervor, wo der Mensch gerade den feinsten Sinn für das Tasten und Fühlen hat. Die Bezeichnung dieser ersten primitiven Anschauung dieses Gegenstandes geschieht ursprünglich nicht durch einen Ton, ein Wort, sondern durch das Hinweisen mit der Fingerspitze. So die Antwort: hier ist es, ist das Hindeuten auf den Punct. So ist besonders das Englische treffend: he points at it, um das Hindeuten mit dem Finger auf einen Punct anzudeuten; z. B. auf der Jagd, wenn der Hund aufmerksam gemacht, hinspitzt: he points; ja der Engländer nennt den Hühnerhund a pointer, der Punctirende, der durch seine Stellung und mit

seiner Schnauze auf den Vogel hindeutet, so daß ihn der Schütz dahn mit Schrot pointiren kann.

II. Er ist ebenso Sinn für das Lineariſche. Die Linie ist so wenig wie der Punct Inhalt oder Gegenstand der Empfindung; sie wird nicht und kann nicht empfunden werden, sondern ist und wird Gegenstand einer Anschauung; selbst das eine Linie Ziehen als Function des intelligenten Subjekts ist selbst das äußere Anschauen. Empfunden wird und Gegenstand der Empfindung ist eine gezogene Schnur, eine gespannte Saite, es gehe nun dieses Gezogenwerden gerade aus oder krumm herum wie bei einem Knäuel. Das so empfundene ist kein blos quantitatives, sondern zugleich qualitatives, die Schnur z. E. aus Flachs, Seide u. s. w. Flachs, Seide sind Qualitäten; die Linie hingegen als Anschauung, wie sie gezogen wird, hat keine Qualitäten, sondern ist ein rein Quantitatives, lang, kurz. Der Sinn für das Lineariſche, indem er die anschauende Thätigkeit in Dimension der Linie ist, bedingt aber den Sinn als Princip der Empfindung, wie dieser der Gefühlssinn ist. Bei dem Menschen, dem intelligenten Subjekt, geht der anschauende Sinn als jene Bewegung in den empfindenden ein, dieser ist also aus der bloßen Animalität in die Intelligenz gehoben. Als Gefühlssinn bedingt durch sich den äußeren, schauenden Sinn, hat auch er gleichsam sein Organ im animalisch lebendigen Subjekt. Dieses Organ ist nicht die einzelne Warze auf der Haut, sondern der Complex der zarten, feinen Warzen, die auf der Haut wie gesäet und über die Haut wie verbreitet sind. Wie der Punct aus sich heraus die Linie ist, so ist eine Warze auf der Haut aus ihr heraus mit den andern, mit allen übrigen der Gefühlssinn selbst, die ganze Haut. Das animalische Organ also jenes Sinnes für das Lineariſche ist jener Complex der Tastwarzen, die in einander übergehend das Gefühlsorgan sind; namentlich beim Menschen im Inneren der Hand bis auf die Lineamente der

Haut in der Hand, welche auch diese, aber sonst keine Bedeutung haben. Wird das Rauhe oder Glatte, das Sanfte oder Harte gefühlt, so ist es bei dem Menschen kraft des äußeren Sinnes, wie er selbst der Schauende sich selbst bedingt als den Empfindenden. Kein Thier fühlt wie der Mensch. Wie innig das Verhältniß der Fläche in der Hand zu dem Punct, zu jeder einzelnen Warze ist, steht erfahrungsmäßig darin zu erkennen, daß der Mensch, wenn recht fein gefühlt werden soll, nicht die ganze Hand, sondern wie z. B. beim Probiren eines Gewebes nur die Spitzen der ersten Finger braucht und damit an dem Zeug von Wolle oder Seide herumfährt, es betastet und befühlt, so daß das Tasten in das Fühlen übergeht, die punctuelle zugleich die linearische Bewegung wird.

III. Er ist der Sinn für das Sphärische. Die Sphäre enthält den Punct und die Linie, aber so, daß jener in dieser aufgehoben und diese selbst in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Linien mit sich zusammengeht. Dieses mit sich Zusammengehen oder Zusammengegangenseyn ist alsdann die Peripherie, das vollkommen Runde. Die Sphäre wird ebensowenig empfunden und ist ebensowenig Inhalt einer Empfindung, wie der Punct und die Linie, sondern ist der Inhalt einer Anschauung und selbst eine Anschauung; die Kugel wird empfunden, unvollkommen mittelst des Gefühls und Tastsinns, vollkommener mittelst des Gesichtssinnes. Dann ist diese materielle Kugel freilich keine reine Sphäre, wie z. B. bei der Erde. Die Himmelskugel hat den Schein des vollkommen Sphärischen. Gleichviel nun, ob Himmels- oder Billard-Kugel, das vollkommen Runde ist die Bedingung des Sphärischen, dieses aber ist, wo kein Punct, keine Linie hervor und zurücktritt. Der äußere Sinn für das Sphärische nun bedingend den Sinn als Princip der Empfindung bezieht sich, indem er diese Bedingung ist, auf jenen als den Gesichtssinn; das Schauen bedingt hier das Sehen, ohne mit dem Sehen einerlei

zu seyn. Der Inhalt der Empfindung des Gesichts aus ihr heraus und als ihr Gegenstand ist im Begriff das Licht, welches linearisch von einem Punct, der das Centrum ist, die Radien nach allen Puncten hin, welche die Peripherie sind, ausströmt. Die Lichtsphäre ist so als materielle in's Immaterielle hineinspielend, gegen alle anderen Sphären die vollkommenste. Das Gesicht als Sinn fasset das Getaste und Gefühl in sich, wie in der Sphäre der Punct und die Linie enthalten sind. Das Auge, mittelst dessen in der Tiefe des Himmels ein Millionen und Millionen Meilen weiter Fixstern gesehen wird, betastet diesen Stern, der Stern wird von ihm berührt, aber auf eine vom Empfinden weg und dem Denken sich nähernde Weise. Und ebenso ist das Auge den Stern erblickend, ihn nicht blos als einen Punct, sondern als eine Kugel, als Sphäre sehend, hier also das Linearische, die Linie, wie sie in sich selbst zurückgeht.

Anmerkung. Wie der Punct kein Bestehen hat für sich, sondern als eine reine Negation in die Linie eingeht, die wenigstens ein vorübergehendes Bestehen hat, so hat der Punct für den Tastsinn kein Bestehen für sich, sondern geht in den Gefühlssinn ein, daher der Mensch nur fünf Sinne zählt; sonst würde der Tastsinn ein sechster seyn. Sodann die Organe für den Sinn des Punctuellen, Linearischen und Sphärischen sind, wie gesagt zu werden pflegt, nach Außen gelegt; denn sie sind Organe des äußeren Sinnes. Die einzelne Warze auf der Haut tritt hervor, so der ganze Complex dieser Warzen, das Auge am meisten. Alles ist convex, das Auge hat Kugelgestalt; nur einige Thiere, Nachtvögel, besonders die Eulen, machen hiervon eine Ausnahme, ihr Auge ist eine Scheibe, dafür sehen sie auch nur bei der Nacht. Doch ist das Auge nicht als solches Organ der Empfindung, sondern die Pupille, und diese ist bei der Eule gleichfalls convex, nämlich linsenförmig gestaltet.

§. 26.
Der innere Sinn.

Wer die Zeit nennt, hat von derselben einen, wenn auch noch ganz unentwickelten, dunkeln Begriff. Aber Begriffe ohne Anschauungen sind blind nach Kant und mit einem blinden Begriffe, der so viel wie nichts gegen den blos dunkeln Begriff ist, steht nichts auszurichten. Dem dunkeln Begriff der Zeit liegt zu Grunde die Anschauung derselben, aber von ihr, wenn sie nicht selbst Anschauung ist, wird keine Anschauung möglich seyn. Dem Unterschied der Anschauung, deren Gegenstand die Zeit sey, von der Zeit als diesem Gegenstand geht vorher die Identität beider, und der Beziehung der Anschauung auf die Zeit nach jenem Unterschied liegt gleichfalls zu Grunde eben jene Identität beider. Der innere Sinn bezieht sich aber auf die Zeit, er ist der Sinn für das Zeitliche, wie der äußere der für den Raum und das Räumliche, und wird somit nur zu begreifen stehen aus der Natur der Zeit, die mit ihm identisch ist. Die Natur aber der Zeit ist das reine und bloße Nacheinander. Dieses Nacheinander ist das Negative des Außereinander und so die Zeit die Negation des Raumes. Aber das Außereinander war, wie wir oben gesehen, die Extension und Coexistenz. Das Nacheinander als Natur der Zeit ist die Negation aller Extension und aller Coexistenz, ihre Natur ist die Protension, das Protensive, keine Zeit existirt neben einander, wie Räume neben einander sind. Aber wie kommen wir zu dieser Kenntniß der Natur der Zeit? Vordersamst durch Reflexion auf das, was lediglich die Zeit erfüllt, was in ihr vorgeht, und das ist jede Veränderung als solche, abgesehen von dem, was verändert wird. Dieses mag ein äußerliches seyn, die Veränderung aber als solche ist eine reine Bewegung in der Zeit, wie z. B. jede Veränderung menschlicher Empfindungen, jede Veränderung in Dir. Also mittelst der Veränderung

und der Reflexion auf sie, d. h. auf jedes Ereigniß, jede Begebenheit, Handlung, vorübergehende Erscheinung gelangen wir zu dem Begriff der Zeit als der Bedingung aller Succession. In der Zeit folgt alles auf einander, die Zeit folgt selbst auf sich, sie ist ihre eigene Succession. Von ihr als diesem Nacheinander ist aber keine Empfindung und Erfahrung, sondern blos eine Anschauung möglich; ja die Anschauung ist selbst dieses Nacheinander. Aber so unbestimmt das Außereinander war, so unbestimmt ist auch das Nacheinander, und mit ihm in dieser Unbestimmtheit nichts auszurichten. Dasselbe in dieser Unbestimmtheit ist das Abstracte, eben dasselbe in der Bestimmtheit ist das Concrete. Aber diese Bestimmtheit kommt nicht an das Nacheinander und an die Zeit von Außen her, sondern sie ist die aus dem Nacheinander und durch dasselbe. Zeitabschnitte, Perioden, Epochen sind Bestimmtheiten, welche die Zeit an sich und ihre Natur nichts angehen, Olympiaden, Lustra, Jahrhunderte gehen sie nichts an. Welches sind aber die Bestimmungen, die die Zeit an und für sich hat? Man hat sie längst gut Momente genannt, um das Vorübergehende zu bezeichnen. Es sind die drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dieses erhellet durch Reflexion auf die Bestimmungen, welche an die Zeit gebracht werden, sey es durch Natur oder Intelligenz. Jede hat eins der drei Zeitmomente an ihr, sey sie welche sie wolle; so ist das Jahr entweder das jetzige, oder das künftige, oder das vergangene, gleicher Weise der Zeitraum von fünf Jahren Olympiade oder Lustrum genannt, so das Säculum. Jede an die Zeit gebrachte Bestimmung muß daher, so zu sagen sich gefallen lassen, daß die Zeit sie in ihr Moment setzt.

Für den inneren Sinn also, damit er begriffen werde, ist nothwendig auf jedes der drei Momente, welche die Zeit an ihr selbst hat, zu reflectiren.

I. Auf das Moment der Zukunft, welches, wie der

Punct als Dimension des Raumes, ein ganz negatives ist, nämlich das Nichtseyn, und mit Bezug auf die Natur der Zeit, welche das Nacheinander ist, das Nochnichtseyn (nondum). Der innere Sinn in diesem Zeitmoment ist der Sinn für das Zukünftige, jedoch lediglich als solches, also abgesehen von dem, was dieses Zukünftige sey. Das Zukünftige, ein rein Negatives, kann nicht empfunden werden und der Sinn in Bezug auf dasselbe ist daher der schauende, nicht der empfindende. Aber er hat doch zugleich eine Beziehung auf sich, wie er das Princip der Empfindungen ist; unter diesen ist eine die Geruchsempfindung, welche durch die Zeit im Moment der Zukunft sich bedingt, so daß der Sinn als schauend das Künftige den Geruchssinn erhebt, wie wenn dieser Sinn selbst der für das Künftige sey. Aber der Geruch, was auch gerochen werde, als Inhalt der Empfindung ist, wie sie, ein Gegenwärtiges, dieser Inhalt als Gegenstand der Empfindung ist wie der Inhalt auch ein Gegenwärtiges, und das Individuum, welches lebend jene Empfindung hat, und sie nur so lange hat, als es lebt, ist gleichfalls nur ein Gegenwärtiges (animans). In Bezug also auf die Empfindung des Geruchs, auf ihren Inhalt, Gegenstand und das empfindende Subjekt ist der Geruchssinn kein Sinn für das Zukünftige. Aber in Bezug auf eine andere Empfindung und in einer anderen Beziehung ist jener Sinn wahrhaftig der für's Künftige. Diese andere Empfindung ist der Geschmack. Bevor geschmeckt wird, ist gerochen das was geschmeckt werde; für die Geruchsempfindung als gegenwärtige ist der Geschmack das Künftige, der Geruch ist ein anticipirter Geschmack, wie wenn der Geschmack, der noch nicht ist, von dem Geruch vorweggenommen würde. Das Thier z. B., welches auf Raub ausgeht, streckt die Nase in die Luft, es wittert, was schon ein Vorausschmecken ist; hat es die Witterung, so geht's darauf los. Bei den Thieren, mit Ausnahme einer Affenart, ist selbst durch die Verbindung beider Organe dieses

Verhältniß von der Natur so zu sagen angedeutet, die Schnauze des Hundes, des Pferdes bis zum Rüssel des Elephanten enthält Maul und Nase; nur beim Orangutang unterscheidet sich die Nase vom Maul. Auch in der figürlichen Redensart: „er hat eine feine Nase" ist dieses Verhältniß des Geruchssinnes mit Bezug auf die Zukunft angedeutet. Der innere Sinn

II. im Verhältniß zum zweiten Moment der Zeit, zur Gegenwart bezieht sich als anschauender gleichfalls auf den Sinn, wie dieser Princip der Empfindung ist, nämlich auf den Geschmackssinn. Die Gegenwart selbst, das Jetzt, das Seyn im Nacheinander gegen das Künftige als das Noch-nicht kann nicht geschmeckt werden; aber was als gegenwärtig existirt, was in diesem Jetzt selbst ist, kann geschmeckt werden, ist Inhalt einer Empfindung und dann ihr Gegenstand. In der Geschmacksempfindung ist das Individuum als lebendes ganz bei sich selbst, ein lebendig gegenwärtiges, wie wenn für dasselbe Zukunft und Vergangenheit gar nicht wären. Eben daher hebt auch das menschliche Leben als empfindendes mit dem Schmecken an, oder das schmeckende Individuum ist in sich gefaßt oder wie ganz und gar in sich als dem lebenden befangen. Das zeigt sich erfahrungsmäßig am Menschen vorzugsweise bei einem mächtigen und überwältigenden Hunger, wenn ihm Tage lang die Nahrung fehlt und er endlich ein Nahrungsmittel in Freundes- oder Feindesland erbeutet. Raub und Diebstahl gingen vorher, aber indem das Geraubte verzehrt wird, ist kein Gedanke an das Gestohlenseyn, im Schmekken ist der Mensch bei sich. Ebenso ist's auch in Bezug auf die Zukunft; wer lang gehungert hat, z. B. in der Krankheit, und wieder essen darf, fragt nicht lange, sondern fällt, wenn er nicht beaufsichtigt wird, darüber her, ohne daran zu denken, daß es ihm schadet, morgen liegt er dann wieder auf der Nase; die Zukunft ist für ihn nicht da

III. In dem Moment der Zeit als der Vergangenheit

sind das Nichtseyn der Zukunft und das Seyn der Gegenwart vereinigt, aber als gewesen, als das Nichtmehr. Das was nicht mehr ist, sey es auch von Gestern, kann als solches auch nicht mehr empfunden werden, und so ist der Sinn in Ansehung des Vergangenen oder gewesenen als innerer gleichfalls anschauender, nicht empfindender Sinn. Er der innere als schauender im Verhältniß zum Vergangenen bezieht sich jedoch auf sich als das Princip der Empfindung. Die Empfindung ist hier die des Gehörs; ihr Inhalt der Ton, Schall, Klang, das Wort; und ihr Gegenstand ist, wie bei den andern Sinnen auch im Moment der Gegenwart, als gegenwärtiges das hörende Individuum. Kinder und Todte hören nicht. Auch hier ist, wie bei der Geruchsempfindung, etwa die Gefühlsempfindung und dann ein anderes als vergangen, das, worauf jene Gehörempfindung sich bezieht; wenn gehört wird, ist das, was gehört wird, schon gewesen, es ist schon vorbei, als ob der Gehörsinn sich in das Vergangene zurückbewege, um zu der Empfindung des Hörens zu gelangen. Ein anderer Sinn ist's, auf den er sich bezieht, so daß in dieser Beziehung das Vergangene bemerkbar oder merklich wird. So der Gesichtssinn; z. B. die Kanone geht los etwa hundert Schritt weit von uns entfernt, wir sehen es, hören aber nichts, erst nach einer Secunde vernehmen wir das Krachen. Ebenso beim Gewitter, nur dann ist Blitz und Donner eins, wenn der, welcher im Blitz steht, erschlagen wird. So ist die Vibration der Saite schon vorüber, ehe sie vernommen wird. Das Gegenwärtige sowohl in den Gehörempfindungen, obwohl sie auf das Vergangene sich beziehen, wie auch in den Gesichtsempfindungen, die geradezu auf's Gegenwärtige gehen, ist, wenn sie der Mensch hat, ein Zeugniß für ihn, daß das ein wirkliches und wahrhaftes war, was empfunden wurde. Für das Wahrhafte verlangt er daher Ohren- und Augenzeugen, oder sich selbst als solchen.

Schluß. Für den inneren Sinn in jener dreifachen Beziehung auf die Zeitmomente hat, da er zugleich im Verhältniß ist mit dem Sinn für die Empfindung, das lebende Individuum gleichfalls Organe, welche aber nach Innen gelegt sind. Der Geruchssinn, bedingt durch den äußeren Sinn für das Zukünftige, hat nicht die Nase, sondern die Nasenhöhle zum Organ; hier ist also gerade das Gegentheil des Convexen, das Concave; so ferner sind der Mund, Schlund für den Geschmacksinn das Organ durch die Zunge, welche innen liegt und deren Warzen einwärts in die Mundhöhle gelegt sind. So auch mit dem Gehörorgan; das Ohr ist eine muschelförmige Organisation und selbst der Hase richtet es so, daß der Ton hineinfalle; es ist das Concave im Schneckengang. (Diese Anmerkung mit Bezug auf den vorletzten Paragraphen.)

Der Sinn für's Zukünftige, eine Bestimmtheit des Innern, correspondirt dem Sinn für das Punctuelle, ihm, einer Bestimmtheit des Aeußeren; die Gerüche durch die Nase sind also in der Beziehung punctuell. Ferner der Sinn für das Gegenwärtige, auch eine Bestimmtheit seiner als des Inneren, correspondirt dem äußeren Sinn in der Bestimmtheit des Linearischen; die Geschmacksempfindungen sind also linearische Bewegungen. Endlich der Sinn für das Vergangene, eine Bestimmtheit des Innern, correspondirt dem äußeren Sinn für das Sphärische; die Vergangenheit ist eine Zeitsphäre; beides ist abgeschlossen Sonne und Geschichte.

Uebergang zur folgenden Untersuchung.

Der äußere Sinn hat kein Bestehen für sich, der innere auch nicht; aber die Sinne der Empfindung haben mit ihren Organen alle ein Bestehen für sich; hier kann der eine fehlen, z. B. der Gesichtssinn, ohne daß es am andern gebricht, z. B. am Gehörsinn. Hingegen wo der äußere Sinn fehlt, da ist auch der innere nicht, und wo dieser mangelt, fehlt es am äu-

ßeren, keiner besteht für sich. Im Thier fehlt der eine und somit auch der andere, da fehlt also der Sinn selbst als Princip der Anschauung; von äußerem und innerem Sinn der Thiere kann daher nicht die Rede seyn. Wie die Erinnerung (vrgl. §. 24.) die Subsumtion der Anschauung unter die Vorstellung ist, ebenso ist der innere Sinn die Subsumtion des äußeren unter sich. Es ist nur ein Sinn in der Einheit des äußeren und inneren, der dann wegen dieser zweifachen Bestimmtheit äußerer und innerer Sinn genannt wird, ohne daß jedoch zwei Sinne seyen. Dieses erläutert sich durch die Reflexion auf den Gegenstand des Sinnes, die Anschauung, wenn und nachdem die Anschauung von ihm selbst unterschieden und zum Gegenstand geworden. Der Raum hat kein Bestehen für sich, die Zeit auch nicht, der Mensch unterscheidet (distinguit) durch sein Denken den Raum von der Zeit, aber er kann beide nicht von einander scheiden (disjungere nequit), sondern sie bleiben auch in jenem Unterschied subsumirt und so in der Einheit, nicht Raum und Zeit, sondern Zeitraum; ebenso der Sinn, nicht äußerer und innerer, sondern Sinn in der Einheit des äußeren und inneren. Daher kommt es, daß im gemeinen Bewußtseyn schon und vollends in der Wissenschaft, in der Physik, die Räume gemessen werden durch die Zeiten, in welchen ein Körper diese Räume durchläuft, wie z. B. die Erdbahn; wie groß ist sie? Die Erde durchläuft sie in 365 Tagen, das sind Zeiten und der Astronom berechnet daraus die Millionen Meilen ihrer Größe. Umgekehrt werden die Zeiten gemessen durch die Räume, in denen der Körper sich bewegt; so z. B. der Zeiger der Uhr bewegt sich in zwölf Stunden, die Bewegung des Zeigers deutet die Zeit an. Der Sinn nun in dieser Einheit des äußeren und inneren bedingt das Werden der Vorstellung zum Bilde. Ihr Begriff, welcher erst der Begriff in ihrem Entstehen war, entwickelt sich weiter, indem wir die Vorstellung als Bild näher betrachten. Das Bild nämlich ist ein Gestaltetes,

der Gestalt aber ist wesentlich die Extension, eine räumliche Bestimmung, und zugleich ist das Gestaltete protensiv und successiv, die Gestalt wird nach und nach, das Korn z. B. keimt im Boden, schießt auf, wird Halm bis zur Frucht. Alles sich Gestaltende im Raum ist zugleich ein Zeitliches, und damit, wenn es ein in der Gestalt fertiges ist, ein Zeitiges oder Gezeitigtes. Aber der Sinn in der Einheit des äußeren und inneren ist es, welcher das Werden der Vorstellung zum Bilde bedingt, ohne welchen die Vorstellung Bild nicht wird, kraft dessen sie das Gestaltete ist. In Bezug auf sie selbst und dann auf den von ihr sich unterscheidenden Gegenstand ist der Sinn jenes Werden bedingend *Bildungskraft*; in Bezug aber auf das intelligente Subjekt, dessen Vorstellungen Bilder werden, ist er *Einbildungskraft*. Das vermöge seiner werdende Bild wird und ist ein dem sinnigen und vorstellenden Subjekt eingebildetes, hineingebildetes. Hier darf jedoch bei der Einbildungskraft nicht an das gedacht werden, was einer, ohne es zu seyn und zu haben, zu seyn und zu haben sich einbildet. Dieses sich Einbilden ist eine Schwäche der Seele oder des Geistes, die bis zum Dünkel, Aberwitz und Hochmuth führt und ein leiser Anfang der Verrücktheit des Geistes. So ist's hier nicht mit dem sich Einbilden gemeint, sondern das den Inhalt der Empfindung in sich Zurücknehmen ist das diesen Inhalt oder dann die Empfindung selbst zum Bilde machen *in sich*. Dies den reellen Inhalt, die reelle Empfindung *in sich* zum Bilde machen ist das sich Einbilden, und das ist keine Schwäche, sondern die Energie des sich empfindenden und schauenden Subjekts, die Energie: bei der Entäußerung von dem Gegenstand, von dem Empfundenen nicht beharren zu müssen, sondern daraus in sich zurückgehen, das Bild davon in sich zurückbringen zu können, und so ist die den Inhalt der Empfindung in sich zurücknehmende, oder die ihn sich einbildende Thätigkeit, die Einbildungskraft.

§. 27.
Das Bild und die Einbildungskraft.

Nicht jedes Bild ist eine Vorstellung. Der Widerschein eines Gegenstandes, welcher einer beleuchteten Spiegelfläche gerade oder seitwärts gegenüber ist, ist in dieser Fläche ein Bild, aber dieses Bild ist keine Vorstellung. Dies Bild im Spiegel kann in einem zweiten Spiegel selbst wiederscheinen, Bild vom Bild immer noch in der Spiegelfläche; nun aber kann es durch Natur oder Kunst aus diesem zweiten Spiegel herausgenommen und in die Atmosphäre geworfen werden, so daß das Bild, das in der ersten Fläche haftet, frei in der Atmosphäre schwebt (Phantasmagorie). Es hört nicht auf Bild zu seyn, außer insofern es Dein Auge trifft und in Dir zur Vorstellung wird. Solche Erscheinungen gibt auch die Natur. Bekannt ist z. B. die Fata morgana der Italiener. Im Golf von Genua ereignet es sich zuweilen, wenn die See glatt ist und die Sonne hineintritt, daß die am Ufer stehenden Genua gegenüber eine Stadt in der Luft erblicken. In Schottland soll sich dasselbe zu Zeiten noch seltsamer ereignen oder ereignet haben; man sah am Himmel Räuber einen Freund überfallen (second sight, ein zweites Gesicht). Doch ist dieses noch nicht Vorstellung. Das genial abgefaßte Werk eines Schweizers, Leonhard Meisters, über die Einbildungskraft, hat das sehr gut gezeigt. Ist nun zwar nicht jedes Bild eine Vorstellung, so ist und wird doch jede Vorstellung ein Bild. Dieses hat seinen Grund darin, daß das Objekt, in welchem ein anderes Objekt wiedererscheint, nur ein Objekt ist, kein Subjekt, geschweige ein Lebendes; die Vorstellung hingegen ist das Product des lebenden Individuums, als des empfindenden, schauenden, sich erinnernden, also als des seiner sich bewußt werdenden. Der Spiegel wird sich der Bilder nicht bewußt, aber der Mensch der Bilder in ihm, indem jedes eine Vorstellung ist. Was zur Vorstellung

und mittelst des Sinnes, der Anschauung zum Bilde wird, oder werden soll, das muß zuerst empfunden worden seyn; aber die Empfindung ist begründet im Selbstgefühl und bedingt durch das Leben, vornehmlich als fünfsinniges Leben. Von dem, was nicht empfunden werden kann, ist keine Vorstellung als Bild und kein Bild als Vorstellung möglich. Die Schilderung, z. B. der Iris am Himmel, des Regenbogens, dieser Dienerin der Juno, bei Homer, ist die Darstellung einer Vorstellung, eines Bildes, und diese Darstellung wäre unmöglich, wenn Homer blind geboren gewesen wäre. So bei Milton in seinem paradise lost. Welche Bilder des blinden Milton! — Das Bild nun als Vorstellung ist, indem sie, wie wir wissen, zu ihrer Voraussetzung die Empfindung hat, gleich dem Inhalt der Empfindung ein einzelnes, kein Bild ist ein einziges; es sind der Vorstellungen viele und mannigfaltige, welche bedingt durch den anschauenden Sinn sich gestalten oder Bilder werden. Diese Bilder sind enthalten in dem Subjekt, welches von der Empfindung her das anschauende, vorstellende und erinnernde wird; es trägt so zu sagen diese Bilder in sich wie sie, jedes für sich, auf die angegebene Weise producirt sind. So ist jede Seele als ihrer bewußt, wenn auch noch so beschränkt und in der Productivität noch so schwach, doch, nachdem sie sich schauend und vorstellend bethätigt hat, vel quasi eine Bildergallerie. Diese Bilder in dem seiner sich bewußten Subjekt können, wie sie auch immerhin in demselben verdüstert, verborgen, oder in den Hintergrund getreten sind, doch so zu sagen hervorgezogen, aufgeweckt oder reproducirt werden. Die Thätigkeit in diesem Wiederhervorholen aus dem Schacht des Selbstbewußtseyns ist die reproductive Einbildungskraft. So z. B. erinnert einer bei dem Namen seines Freundes, der weit entfernt und lange entfernt ist, sich des Freundes; diese Erinnerung ist nicht ein Gedächtnißact, sondern ein Act der Einbildungskraft, die ganze Gestalt reproducirt sich in seinen Gedanken.

Diese Reproduction, das die Bilder aus jenem Innern heraus Wiederherstellen, ist kein Werk der Anstrengung, die Arbeit kein mühseliges Thun, sondern eine leichte, spontane Bewegung des Menschen, indem er ein Bild reproducirend die andern mit reproducirt. Es ist also nicht, wie in einer wirklichen Bildergallerie, wo der Inspector die Bilder neben einander stellen muß, sondern jene Bilder im intelligenten Subjekt treten, indem sie angeregt werden, wie von sich selbst wieder hervor gleich dem Sessel, der von selbst gelaufen kommt, in Homers berühmter Schilderung. Daher sagt Hegel von der Einbildungskraft: sie sey das Hervorrufen der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich.

Es ist das intelligente Subjekt, das die Bilder, welche Vorstellungen sind, in sich hat, indem dieselben von ihm selbst mittelst seines äußeren und inneren Sinnes aus dem Stoff seiner Empfindungen producirt werden. Der Bilder sind viele und verschiedene; in dem einen Menschen eben als intelligentem Subjekt und als Individuum weniger und weniger verschieden, in dem andern mehr. Der eine hat einen Reichthum von Vorstellungen, der andere ist daran arm, was zum Theil von der Localität und Zeit abhängt, worin er existirt, worin er sich seiner bewußt und seiner Vorstellungen theilhaftig wurde. So ist z. B. der Indier in Bengalen, in diesem Lande mächtiger Naturerzeugnisse, weit reicher an Vorstellungen als der Bewohner der Polargegenden. Mögen nun der Bilder in dem Ich viele und verschiedene oder wenige und sich sehr ähnlich seyn, so beziehen sie sich doch in ihm sämmtlich auf einander; im Subjekt ist kein Bild als Vorstellung isolirt, sondern jedes solche Bild mit anderen zusammen. Diese Beziehung nun der sämmtlichen Bilder im Ich auf einander ist

1) eine ganz unmittelbare. Jedes Bild nämlich als ein concretes ist zugleich ein gestaltetes, der Gegenstand hat eine Gestalt, aber als gestaltetes ein räumliches und zeitliches,

welches im Raum und in der Zeit seine Stelle hat. Diese Stelle im Raum ist dann das Bild in seinem Gegenstand, oder das Bild in seinem Gegenstand nimmt die Stelle ein. Der Raum selbst ist so der äußerliche Raum und die Zeit die äußerliche Zeit; aber die Bilder sind zugleich im Ich, von dem sie producirt wurden, aufbewahrt, in welchem also auch der Raum und die Zeit mitaufbewahrt sind, so zu sagen als innerer Raum und innere Zeit. Durch ihn und sie im Ich beziehen sich die Bilder unmittelbar auf einander, und das sie Reproduciren ist zuvörderst das dieselben, eins neben und nach dem andern Hervorrufen in sich, so daß sie mit einander unmittelbar zusammenhängen, wie die Perlen an der Schnur. Dieser Beziehungsact bedingt durch die im Ich selbst aufbewahrten Raum und Zeit, ist das die Bilder Combiniren, ist ein Combinationsact, die Einbildung ist combinatorisch thätig. Wenn z. B. jemand vor Jahren den Markusplatz in Venedig gesehen und geschaut hat, so hat er ein Bild von diesem Platze mittelst seiner Seh- und Schaukraft producirt, das Bild ist in ihm; gesetzt er habe sich weiter in und bei der Stadt umgesehen, so hat er auch in sich die Bilder der Paläste, Straßen, Canäle, Lagunen, des Hafens und der Schiffe, sie außer und neben einander, in seinem Auffassen nach einander. Jetzt aber lebt er nicht mehr in Venedig, sondern z. B. in Kopenhagen, und nun fällt ihm der Markusplatz ein und an ihn reihen sich die Vorstellungen der übrigen gesehenen und geschauten Plätze von selbst, mit dem Bilde ist der Raum bewahrt. An die Vorstellung des Platzes knüpft sich jede andere Vorstellung in jenem Raum, zu jener Zeit. Ist seine Einbildungskraft in dieser Reproduction lebhaft, so beschreibt er das, was er dort gesehen hat, anderen so, daß sie es selbst zu sehen glauben. Der, welchem solcher Weise das einst in Venedig Geschaute wieder einfällt, ist jetzt in einem anderen Raum, lebt jetzt in einer anderen Zeit als damals dort, aber den Raum,

worin die Gegenstände stehen, hat er in sich aufbehalten. „So sah es damals in Venedig aus," ob jetzt noch, ist ungewiß. Er also ist sich bei dieser Reproduction der Bilder durch seine Einbildungskraft, mit dem Bild, worin sie sind, mit dem Raum, worin er ist, und zugleich mit der Zeit, worin er sie sah und jetzt sich befindet, bewußt; so ist er wach. Er aber schläft ein und träumt von Venedig; so ist er dem Raum, wo er jetzt ist und der Zeit wie entrückt, und der Nacht ist er sich nicht bewußt. Tritt an die Stelle des Traumes ein hitziges Fieber, so kann es geschehen, daß der Mensch wachend dem Raum und der Zeit entrückt wird; dann aber ist dieses Entrücktwerden der Anfang des Verrücktwerdens, was bis zum Wahnsinn, bis zur Tollheit fortgehen kann. Es sind nun aber

2) jene Bilder zuerst ganz concrete Vorstellungen, d. h. jede derselben hat zu ihrem Inhalt den Inhalt, welchen die Empfindung; diese mit ihrem Inhalt ist eine einzelne, die Bilder als concrete Vorstellungen sind ebenso einzelne Bilder; allein das seiner sich bewußte Subjekt vermag es, von jenem Concreten, als dem Inhalt der Empfindung, wie er im Bild noch haftet, zu abstrahiren, ohne das Bild als Vorstellung zu verlieren. Dieses Abstrahiren ist noch nicht Denken, sondern selbst noch ein Bilden, Imaginiren (imaginari). Aber das Product des Abstrahirens ist ein allgemeines Bild geworden, die Vorstellung ist eine allgemeine, welcher durch das intelligente oder seiner sich bewußte Subject die einzelnen oder concreten Vorstellungen subsumirt werden. Aber dieses ist noch kein Subsumiren als Urtheilen, sondern nur ein Associiren, wie die Beziehung der Bilder auf einander, als jene unmittelbare (sub 1.) eine bloße Combination derselben waren, so ist jetzt die Beziehung derselben auf einander bloße Association der Vorstellungen, die gedankenlos in der Verwechslung Association der Ideen genannt wird. Es ist hier nämlich nicht mehr jener Raum und jene Zeit, welche mit den Bildern im Subjekt auf-

bewahrt sind, wodurch die Bilder sich auf einander beziehen, sondern es ist hier eine allgemeine Vorstellung, mittelst deren die anderen sich auf einander beziehen und auf einander bezogen werden. Bei der Association ist die reproductive Einbildungskraft ebensowohl thätig, wie bei jener Combination oder Compilation; denn es hat es ja der Mensch in dieser Association mit nichts anderem, als mit Bildern zu thun mittelst eines allgemeinen Bildes. Wenn z. B. Italien genannt wird, so ist eine Vorstellung bezeichnet, sogar als Bild. Die Vorstellung bei dem Wort Italien ist eine allgemeine, sie hat als solche keinen so bestimmten Inhalt, wie die des Markusplatzes, sie ist so zu sagen eine ganz farblose. Diese allgemeine Vorstellung aber subsumirt und ihr sind subsumirt alle concreten Vorstellungen, die zu einander ein bestimmtes Verhältniß haben und sich auf sie beziehen. Wird wohl einem beim Wort Italien die Wolga oder der Rhein einfallen, so daß er diese Vorstellung habe? Nein, aber der Po, die Etsch u. s. w. Die Vorstellung Italien ist also die allgemeine, alle anderen, die sich auf sie beziehen, associirende. Wo der Mensch zu begreifen und zu verstehen anhebt, geht es über diese Association der Vorstellungen hinaus, da muß er denken, urtheilen, Verstand und Vernunft brauchen. Daher der Unterricht der Kinder sehr zweckmäßig mit der Geographie angefangen wird, weil dem Kind mehr noch nicht zuzumuthen ist. Bei der bloßen Combination verhält sich das intelligente und combinirende Subjekt mit seiner Einbildungskraft sehr abhängig von seinen Empfindungen und deren Gegenständen, besonders von Raum und Zeit, worin die Vorstellungen combinirt werden; es ist also mit diesem Combiniren, als wenn unter den Menschen eine natürliche Nothwendigkeit walte, z. B. beim Markusplatz die übrigen Vorstellungen zu reproduciren. Wo es aber zur allgemeinen Vorstellung kommt, welche die Association der anderen vermittelt, fängt jene Abhängigkeit von Raum und Zeit an nachzulassen,

und ihrer Gegenstände sind. So frei sich aber auf diese Weise jene Virtuosität die Phantasie verhalte, ist sie doch nicht regellos, sondern steht in dieser ihrer Function jenes Informirens unter dem Gesetz ihres Inhalts und wird durch dasselbe geregelt. So z. B. wenn der Musiker auf seinem Instrument phantasirt, geht's nicht regellos zu; einen geistigen Inhalt legt er in die Töne und führt ihn durch, ohne daß er diesen Inhalt vor sich hat. So der Maler, wenn er z. B. wie Raphael mitunter, Albrecht Dürer öfters, Blumengewinde zeichnet und selbst malt, indem er von allerlei Pflanzen die Gestalten hernimmt, kleine Engelköpfe aus den Kelchen hervorschauen läßt, oder statt der Blüthen Vögel zeichnet, wenn er so Arabesken entwirft und ausführt, so phantasirt er, er ist frei, aber in dieser Freiheit malt er nach dem Gesetz der Schönheit. Ist die Phantasie regellos, so ist sie Phantasterei und das Individuum Phantast. Aber jener Inhalt des intelligenten Subjekts, dem es einzelne Vorstellungen informirt mittelst einer allgemeinen, welcher ist er? Er ist 1) der Gedanke, 2) der Begriff, 3) die Idee. Das intelligente Subjekt als denkendes, begreifendes und idealisirendes ist weder empfindendes, noch schauendes, erinnerndes, vorstellendes, sondern blos imaginirendes. Seine Gedanken, Begriffe und Ideen kommen allein aus ihm, es ist deren Urheber, es gibt sich deren Inhalt. Der Sinn als Princip der Empfindung, ebenderselbe als Princip der Anschauung hat an dem Werden des Gedankens, Begriffes und der Idee keinen begründenden, kaum einen bedingenden Antheil. Jene Virtuosität des intelligenten Subjekts ist also die

1) einen Gedanken, Begriff oder eine Idee, den oder die es enthält, als durch es selbst erschaffen, dem Bild als einer Vorstellung informiren und zwar jeden für sich, gleichsam als einen einzelnen. Das Bild als Vorstellung hört aber, indem ihm ein Gedanke, Begriff oder eine Idee informirt wird, auf, Bild zu seyn, es wird Sinnbild, Symbol, und die Phantasie

ist es, durch welche auf die besagte Weise eben das Bild zum Symbol gemacht wird, sie ist die jedes Symbol producirende Macht, nur daß ihr von der productiven Sinnesthätigkeit, und von der reproductiven Einbildungskraft her das Bild als Vorstellung gegeben ist. So ist z. B.

a. der Gedanke der unendlichen Zeit ein Inhalt, den das Ich sich selbst gibt; es als denkendes Subjekt producirt diesen Gedanken. Ein Bild aber als Vorstellung ist anschauungsweise, von der Empfindung abgesehen, die Kreisfigur, die Zirkelfläche, und empfindungsweise etwa die Schlange, welche mit dem Kopf sich in ihren Schwanz beißt. Diese Figur als Kreis oder Schlange, ein Bild, ist das Symbol der unendlichen Zeit, jener Gedanke ist diesem Bild informirt und zwar kraft der Phantasie. Für den gedankenlosen Menschen, wenn er etwa jene Figur abgebildet sieht, ist nichts weiter da als die Figur; hat er aber den Gedanken der unendlichen Zeit, so ahnet er darin diesen Gedanken. Das Bild ein beschränktes im Raum weist über sich selbst hinaus auf den unendlichen Gedanken der unendlichen Zeit. So das Wasser in der Taufe, in welches ein Gedanke gelegt ist, ist Symbol der geistigen Reinigung. Oder

b. jener Inhalt ist der Begriff, z. E. der Begriff der Stärke (conceptus roboris). Empfindung, Anschauung der Stärke als solcher sind nichts, sie ist ein rein Gedachtes und Begriffenes. Aber die Vorstellung des Löwen, wie sie in dem seiner sich bewußten Subjekt ist, ist ein Bild von der Anschauung her. Sagt man, der Löwe ist ein Thier, so ist dies ein Urtheil durch Function des Verstandes, das logische Subjekt Löwe ist subsumirt unter das logische Prädicat Thier. Wird gesagt: die Stärke als Löwe, so ist nicht geurtheilt, sondern der Begriff ist dem Bild informirt; dann ist der Löwe Symbol. So

c. hat der Mensch den Glauben an Gott in der Unendlichkeit seines Wesens, Wirkens, Wissens und Wollens, so

vermag er auch die Idee der Vorsehung zu haben, den unendlichen Gedanken der πρόνοια und ἐπινοία. Das Auge als Bild, nicht als Organ, und in dem Bild als Vorstellung ist ein Endliches, ein Begränztes, aber diesem Endlichen kann durch die Macht der Phantasie die Idee der göttlichen Vorsehung informirt werden, als allsehendes Auge ist es Symbol.

2) Aber der Inhalt des intelligenten Subjekts ist dann eben der Gedanke, Begriff und die Idee, jedoch nicht jedes für sich, sondern ein Gedanke im inneren nothwendigen Zusammenhang mit Gedanken, Begriff und der Idee, und so ein Gedanke im Zusammenhang mit dem andern, ein Begriff im Zusammenhang mit dem andern, die Idee im Zusammenhang mit der anderen. Die Phantasie, welche diesen solcher Weise in sich zusammenhängenden Inhalt des intelligenten Subjekts einzelnen Vorstellungen oder Bildern informirt, hat an diesen auch ihr bereits gegebenen jede Vorstellung im Bild, aber hier im Zusammenhang mit jeder, so daß darin die zusammenhängenden Gedanken, Begriffe oder Ideen informirt werden. Dann wird das Erzeugniß der Phantasie nicht mehr bloßes Symbol, sondern Allegorie. War zuerst das phantasirende Subjekt symbolisirend thätig, so allegorisirt es jetzt. Jede Allegorie ist, indem ihr nur vom Stoff der Empfindung aus Bilder als Vorstellungen zu Grunde liegen, ein reines Erzeugniß, ein Product eben des intelligenten Subjekts. Was auch die Natur dafür producire, allegorisirend thätig ist sie nicht, Allegorien producirt sie nicht, sondern der Geist. Und sie ist keineswegs unter der Würde des Geistes, er schafft sie und geht darüber hinaus.

a. Z. B. der Gedanke der Unendlichkeit verknüpft sich und hängt zusammen im denkenden Menschen mit dem Gedanken der Endlichkeit seiner Zeit, seiner Endlichkeit und seines Daseyns überhaupt, mit dem Begriff des Todes, der allgemeinen Sterblichkeit. Wenn nun zu jenem Symbol der unendlichen Zeit, zum Bild der Schlange die Sense tritt, die alles

Blühende abmäht und dazu etwa die Sanduhr, den Verlauf der Stunde bezeichnend, so sind diesen drei Bildern die Gedanken der Unsterblichkeit, Sterblichkeit und Vergänglichkeit informirt und dieses eine Allegorie. Selbst wenn Saturn mit der Zeit hinzukommt und neben ihm eine Wasseruhr, so ist die Allegorie fertig. Wer es versteht, geht in's Reich des Gedankens.

b. Wie die Stärke, so ist auch die Liebe Gegenstand eines Begriffs. Die Lust des Geschlechts, die sinnliche Geschlechtsliebe ist Gegenstand einer Empfindung und Vorstellung, die Liebe aber nicht, sie ist Gegenstand des Begriffs. Ebenso ist die Mäßigung, die Beherrschung einer Macht Gegenstand eines Begriffs. Diese drei Begriffe nun der Stärke, Liebe und Mäßigung, jener durch diese in ihrem inneren, nothwendigen Zusammenhang können dem Löwen mit einem Kind als Eros, das auf ihm sitzt und durch eine Schnur ihn leitet, informirt werden. Das ist eine Allegorie: Stärke durch Liebe gemäßigt und beherrscht.

c. Wird die Wahrheit genannt, so ist ein unendlicher Gedanke, eine Idee bezeichnet; das Licht, Inhalt der Empfindung aus der Empfindung in die Anschauung herausgesetzt, ist nur Vorstellung; wird vom Licht der Wahrheit gesprochen und heißt man die Wahrheit ein Licht, so ist dieses symbolisch gesprochen. Ferner das aus der Unwissenheit, aus dem Irrthum und endlich aus der Unwahrheit, dem Schein und der Täuschung heraus Thätig seyn und das mittelst der Belehrung, des Unterrichts zu dieser Thätigkeit angeregt werden, ist ebenso Gedanke, Begriff, Idee, geht in's Unendliche. Wird dies Belehren und Belehrtwerden ein Erleuchten und Erleuchtetwerden genannt, so ist auch diese Idee in ein Bild gesetzt; ist also z. B. in der christlichen Lehre von den erleuchtenden Wirkungen des heiligen Geistes die Rede, der in alle Wahrheit leitet, so ist die Allegorie fertig, aber die Phantasie hat auch hier das ihrige gethan.

3) Damit das Bild zum Sinnbild oder Symbol und

dann als eines im Zusammenhang mit andern zur Allegorie werde, muß das intelligente Subjekt als phantasirendes zurückgreifen in sich als empfindendes, schauendes und vorstellendes. Die Gegenstände seiner Vorstellungen haben ein äußerliches und gegenwärtiges Bestehen, sie sind natürlich und so ist Symbolik und Allegorie ein Griff in die Natur. Aber eben jenes Subjekt vermag, damit sein, des intelligenten Inhalt gegenständlich werde, gleicher Weise vorwärts zu greifen für die Phantasie, nämlich in die Geschichte, vordersamst in die Sage und das Sagenhafte, dann bestimmter in die Historie und in das Historische. Bei diesem Griff in's Geschichtliche und in die Historie liegt allerdings jenes und diese rückwärts, aber mit Bezug hier auf das Subjekt als intelligentes, wie es noch immer vorstellendes ist, ist dieses Rückwärts ein Vorwärts, ein Vorwärts nämlich mit Bezug auf das Gedächtniß, von welchem wir hier noch nichts wissen und dessen Begriff also nur anticipirt wird. Durch seine Phantasie informirt das intelligente Subjekt den ihm als diesem wesentlich eigenthümlichen Inhalt dem Geschichtlichen vordersamst in der bloßen Sage, wo es zweifelhaft bleibt, ob das Geschichtliche ein Geschehenes ist, dann aber in der Historie, wo das Geschichtliche als wirklich Geschehenes gewußt wird. Das Mittel nun für diese Information kann

a. die Empfindung, das Gefühl und dessen Aeußerung seyn; diese Aeußerung aber ist der Ton (sonus). Mittelst der Töne in ihrer Harmonie und Melodie, also musikalisch wird von dem Subjekt als intelligentem durch seine Phantasie ein Gedanke, eine Idee dem Geschichtlichen, wäre es auch nur dem Mythischen informirt. Diese Information ist ein Act der Phantasie. So ist, wenn die Weltschöpfung genannt wird, ein Gedanke bezeichnet; aber die Bibel enthält eine Sage von der Schöpfung der Welt, wie sie geschehen, wie sie ein Geschichtliches sey. Die Phantasie bringt mittelst der Töne, mittelst der

Harmonie und Melodie besonders den Gedanken der Schöpfung zur Gegenständlichkeit, indem sie ihn gedachter Weise dem Sagenhaften oder Geschichtlichen einbildet. Solches Werk ist die Schöpfung von Haydn. Ein ähnliches, wo der Gedanke der Welterlösung musikalischer Weise gegenständlich wird, ist der Messias von Händel, eines der größten musikalischen Werke. Schon in dieser Function der Phantasie ist alles Symbolische und alle Allegorie verschwunden, die Phantasie ist weiter gekommen. Ebenso kann

b. das Mittel für jenes den Gedanken in das Geschichtliche Informiren ein Bild seyn, eine Sculptur, Malerei, z. B. eine in Stein gehauene oder in Erz gegossene Gruppe von Figuren, in welcher die Figuren in einer Bewegung dargestellt sind. Der Gedanke kann der der Tapferkeit seyn, eines Helden, ein Schlachtstück, z. B. in den berühmten Werken, welche in dem Tempel zu Elephantine in Egypten sich befinden. Ebenso ist es mit der Malerei. Historische Bilder sind allgemein bekannt, wo der Maler etwa das Opfer Isaak's u. s. w. darstellt. Endlich

c. kann aber auch das Mittel für das intelligente Subjekt, damit dasselbe durch seine Phantasie seinen Inhalt dem Geschichtlichen als Sagenhaften oder Historischen informire, die Sprache seyn, nicht der Ton wie sub a., nicht das Bild wie sub b., sondern das Wort. Dieses geht nun aber in's Gedächtniß herein. Wird bereits in einer musikalischen Composition (ad a.) gesungen, so ist dort freilich auch das Wort schon, allein es kommt doch dort nicht sowohl auf das Wort an, sondern auf den Ton. Die Phantasie ist hier die dichtende Thätigkeit, die Poesie. Das Wort ist nur Mittel der Sprache, ihrem Inhalt sind die Töne untergeordnet; das Metrum, Versmaaß, der Reim gehören freilich mit zum Werk des Dichters, aber sie sind dem Gedanken im Wort subordinirt; der gute Metriker ist noch nicht Dichter. Das unmittelbarste Erzeugniß

der Phantasie mittelst der Sprache ist das einfache Lied, das sich noch ganz direct auf das Musikalische, auf Töne, Gefühle und Empfindungen zurückbezieht, und da ist freilich das Sagenhafte, geschweige das Historische kaum berührt. Aber schon die Ode, besonders die Pindarische, zum Theil auch die Horazische Ode bewegt sich im Geschichtlichen, und das Epos, mehr noch das Drama, vornehmlich die Tragödie sind Darstellungen irgend eines Gedankens, der einer geschichtlichen Sage. So schon der Anfang der Iliade und Odyssee: Achill im Zorn und die Klugheit in Gefahren des Odysseus. Beim Drama findet dasselbe statt, bei ihm aber mit dem Unterschied, daß der Gedanke die unendliche Idee selbst ist und ein Ideal im Geschichtlichen mittelst der Reminiscenz realisirt ist, wie z. B. das Ideal der Liebe der Schwester zum Bruder in der Iphigenie des Euripides, der Geliebten zum Geliebten in Shakespeares Romeo und Julie. Das ist geschichtlich, und das Ideal wird über die Geschichte gehoben. So besonders in dem größten Drama, das je erschaffen worden, in Richard III. die Idee des grenzenlosesten Despotismus. Aber es ist immer die Idee, das Ideal, nicht ein Phantom. Aber hiermit auch, daß die Phantasie den reichen Inhalt der Intelligenz, wie er dieser eigenthümlich ist, mittelst der Sprache in der Geschichte darstellt, eben hiermit ist die Phantasie an ihrer Grenze. Sie wird Gedächtniß und es steht höher als die Phantasie, wie die Wissenschaft höher steht als die Kunst. Ohne Phantasie ist Poesie unmöglich nach allen Beziehungen als Malerei, Sculptur bis auf das Symbol und die Allegorie zurück. Die Phantasie ist so die conditio sine qua non der Poesie, ohne jene wird keiner Dichter, — aber durch sie allein auch nicht.

§. 29.

Die Phantasie vermittelnd das zum Gedächtniß Werden der Erinnerung.

Das hiermit ausgesprochene muß begriffen werden, sonst

ist damit nichts gesagt; damit es aber begriffen werde, sind besondere Sätze zu Hülfe zu rufen.

1) Durch das Ich erhält und hat

a. der aus ihm selbst genommene Inhalt eine bildliche Existenz mittelst seiner Phantasie.

b. In dieser Existenz ist er ihr Erzeugniß, ihr Product und sie mithin die productive Phantasie.

ad a. Der Inhalt, den das Ich hat, ist einerseits ein theoretischer, andrerseits ein practischer, beiderseits aber ein theils ihm, dem Ich, eigenthümlicher und wesentlicher, theils ein außerwesentlicher und in es gekommener, indem es ihn zu dem seinigen gemacht hat. Als theoretischer geht er auf das Wissen, auf das θεωρεῖν und darum heißt er so; als practischer geht er auf das Wollen (τὸ θέλειν) und auf das kraft des Wollens Vollbringen, auf das πράττειν, daher heißt er so. Die Idee der Wahrheit ist ein dem seiner sich bewußten Subjekt eigenthümlicher, ein wesentlicher, ein Inhalt durch es selbst. Mag in der Natur alles wahr seyn, so hat doch die Natur nicht die Idee der Wahrheit zu ihrem Inhalt. Das Licht hingegen wird gesehen, also empfunden, und die Vorstellung vom Licht ist mit Beziehung auf die Idee der Wahrheit ein Bild, legt das intelligente Subjekt kraft seiner Phantasie diese Idee in jenes Bild, so ist es ein Sinnbild, die Wahrheit das Licht (verum = lumen). Aber so hat ja, indem das Licht existirt, der vom Ich aus ihm genommene Inhalt jener wesentlichen Idee der Wahrheit eine bildliche Existenz. Nicht so wesentlich und eigenthümlich wie jene Idee, obzwar auch noch theoretisch, ist der Begriff von der Selbsterhaltung des Lebens; er hat bereits einen von der Intelligenz als solcher verschiedenen Gegenstand; so sehr der Geist durch's Leben bedingt sey, er ist mehr als Leben. Ein Organ jener Selbsterhaltung, was das Mittel betrifft für diese, ist im animalischen oder thierischen Leben die Brust (mamma). Wenn nun jener Begriff aus der Intelligenz ge=

nommen mittelst der Phantasie in die Vorstellung, oder in das Bild der Brust gelegt wird, und etwa weiter, die Gestalt eines Weibes mit vielen Brüsten das vollständige Bild ist, so ist doch hier dem Inhalt der Intelligenz eine bildliche Existenz gegeben, der Begriff der Selbsterhaltung existirt bildlich. So in dem Symbol der Natur, die Isis eine Vorstellung von der φύσις. Mit dem practischen Inhalt verhält es sich nicht anders. Die Idee der Gerechtigkeit steht geradezu in Bezug auf das Wollen und Thun und ist dem seiner sich bewußten Subjekt, dem Ich, dem Geist ebenso wesentlich und eigenthümlich, wie die Idee der Wahrheit. Das Instrument im gewöhnlichen Lebensgebrauch zum Abwägen, damit jeder das Seine bekomme, ist die Waage; so practisch wie die Idee der Gerechtigkeit ist dieses Instrument für das distributive Recht. Wird die distributive Gerechtigkeit, dieser Inhalt in jene Vorstellung gelegt, wo die Waage zum Bild und Sinnbild wird, so hat auch diese Idee eine bildliche Existenz. So eigenthümlich wie jene und so wesentlich wie sie, ist aber dem intelligenten Subjekt nicht der Begriff des Eigenthums, welcher erst im Verhältniß ihrer selbst bewußter Subjekte zu einander entsteht und sich erhält. Aber ein practischer Begriff ist er gleichwohl, er geht auf's Wollen und Thun, und so kann eine Sache, die einer hat, die sein Eigenthum ist, das Eigenthum eines anderen werden durch Schenken oder Vertauschen. In dieser ganzen Procedur ist das Verfahren rein practisch und daran hat die Phantasie noch keinen Antheil, aber sie erhält ihn, wenn der Begriff des Eigenthnms in eine Vorstellung practischer Weise gelegt ist, so daß die Vorstellung zum Bild und Sinnbild des Eigenthums wird. Es eignet sich das Thier im Hunger, wenn ihm der Gegenstand seiner Befriedigung vorkommt und es denselben habhaft zu werden vermag, den Gegenstand an; der Wolf zerreißt und frißt das Lamm. Hier ist die Assimilation eine ganz animalische, es ist jene Assimilation eine bloße Devoration und

vom Eigenthum ist nicht die Rede, die Apprehension ist's blos. Ganz anders ist es mit dem Menschen, wenn er im Verhältniß zum Menschen kommt und was dieser hat, sich durch seine Bewilligung aneignet, da ist der practische Act kein bloßer Apprehensions=, sondern ein Occupationsact. Dabei kann sich der eine von dem übrigens noch so dunkeln Begriff des Eigenthums her zum andern so verhalten, daß er diesen Begriff des Eigenthums in den Occupationsact legt, wo dieser eine sinnliche Existenz hat, wie z. B. bei den Wilden in der Baffinsbay, die das Geschenkte belecken, oder bei dem Handelsjuden, welcher beim Vertrag einschlägt, oder bei dem Römer, der mit dem Contrahenten den Halm (stipula) zerbrach und so den Vertrag (stipulatio) schloß.

ad b. In dieser Existenz ist jener Inhalt das Erzeugniß der Phantasie, aber solche bildliche Existenz macht den Inhalt, der das Erzeugniß der Phantasie solchermaßen wird, zu einem sehr abhängigen. Andrerseits hat eben dieser Inhalt, wie die bildliche Existenz selbst, keine Unmittelbarkeit, denn die Existenz selbst ist bedingt durch die Empfindung und deren Inhalt, welcher ein gegebener ist; Licht und Waage muß gesehen werden, und von dem gegebenen Inhalt der Empfindung hängt also hier der Inhalt des intelligenten Subjekts ab; auch ist er kein unmittelbarer, sondern nur ein mittelst der bildlichen Existenz erst möglicher und wirklicher. Also die Freiheit der Phantasie, die freilich größer ist als die der Einbildungskraft, ist doch wegen jener Abhängigkeit und Unmittelbarkeit eine sehr beschränkte Freiheit, die nahe an die Unfreiheit grenzt; z. B. wenn es keines Halms mehr bedarf, der zwischen zweien gebrochen wird, sondern der eine sagt: Du hast mein Wort, und dieses hinreicht. Hier ist es aus mit der Phantasie. Jene Abhängigkeit und Unmittelbarkeit der Phantasie selbst und ihrer Erzeugnisse verläugnet sich selbst dort nicht, wie sie auf scheinbare oder wirkliche Weise regellos oder gesetzlos thätig ist, und als regellos thätig dann

einem geistigen Inhalt eine bildliche Existenz gibt. So z. B. sind die Wachsamkeit und Treue gewiß zwei Begriffe, die das Ich sich zum Inhalt gibt und hat. Drei Köpfe an einem Hals und dieser an einem Stumpf und dieser an einem Hund ist der Cerberus an der Pforte des Orkus ein wachsames Ungeheuer, ein Erzeugniß der Phantasie. Oder der Begriff der Klugheit und der Begriff der Schnelligkeit und Behendigkeit. Diesen Begriffen wäre durch die Phantasie eine bildliche Existenz zu geben. Ein menschliches Antlitz mit Brust und Armen und ein Pferdeleib mit vier Füßen, so haben wir den Centaur, klug, besonnen und schnell. So geht es bis zum Faun, zum Satyr, zur Chimäre; es ist immer ein geistiger Inhalt. Wie regellos hier bei den Griechen scheinbar die Phantasie thätig war, so war sie doch keine wilde; Fratzen haben sie nicht durch die Phantasie producirt, wie z. B. der Teufel, die Hexen bei den Germanen fratzenhaft sind. Von der wilden Phantasie gibt ein italienischer Prinz ein frappantes Exempel, der vor etwa siebenzig Jahren seine Villa mit Statuen überhäufte und zwar vom feinsten Material, z. B. eine Gans aus Stein mit dem Angesicht eines Weibes, einen Löwen mit einem Gänsehals und Adlerkopf u. s. w. Hier ist kein geistiger Inhalt.

2) Jene Abhängigkeit und Mittelbarkeit des Inhalts, den der Gegenstand hat, ist der Wesenheit eben des seines sich bewußten Subjekts nicht gemäß; denn diese Wesenheit ist die sich durch sich selbst bestimmende Thätigkeit, die Freiheit, hiermit also auch die Unabhängigkeit von allem Bildlichen, allen Vorstellungen als Bildern und die Zurückweisung jeder Mittelbarkeit einer Existenz, wie die bildliche eine solche ist. Seiner geistigen Natur nach, in welcher der Mensch die Freiheit zu seiner Wesenheit hat, genügt und kann ihm nicht genügen eine Existenz, die der Inhalt seines Geistes erhalte und habe mittelst der Phantasie als eine blos bildliche, abhängige und mittelbare. Nein, kraft jener Macht, welche die Freiheit ist, wirft er den

Bilderkram weg, insofern dieser es seyn soll, worin der geistige Inhalt liege. Es ist aber immer noch die Phantasie, welche ein anderes Mittel als das Bild sucht und erstrebt, worein das Ich mittelst ihrer seinen Inhalt legt. Dieses andere Mittel ist wohl zunächst noch einigermaßen das Bild, aber als dem Begriff fremd, heterogen, wo es kein Bild seyn kann. So z. B. ist die Befriedigung des Durstes durch die Vorstellungen von ihr wohl durch ein Bild darzustellen an einem Hause, worauf ein Glas am Schild steht mit gemaltem Bier; das ist ein Emblem, kein Symbol. Dann wirft aber auch die Phantasie das Bild weg und legt den Inhalt in's Wort, so ist nicht mehr von der Wahrheit als dem Licht die Rede, sondern von ihr als solcher; aber hiermit auch, indem das Ich zum Wort kommt, hört es auf, das Phantasiren zu seyn, da geht es an's Gedächtniß.

3) Nach §. 20. ist die Erinnerung die Beziehung der Vorstellung auf die Anschauung, und zwar so, daß jene dieser subsumirt wird. In der Anschauung aber und als diese hat sich der Inhalt der Empfindung entäußert, die Anschauung selbst ist diese Entäußerung; doch bleibt sie mit dem Inhalt der Empfindung, eben weil sie diese Entäußerung ist, noch behaftet. Erst mittelst der Phantasie auf die betrachtete und begriffene Weise befreit sich die Anschauung selbst, wo sie die Beziehung der Erinnerung auf die Vorstellung ist, vom Inhalt der Empfindung ganz, aber damit hört auch die Erinnerung auf, Erinnerung zu seyn, und wird zum Gedächtniß. Dieses hat zu seinen Erzeugnissen keine solche mehr, deren Existenz eine blos bildliche ist, wie bei den Erzeugnissen der Phantasie. In Ansehung ihrer, wie sie keine bildliche Existenz haben, ist das Gedächtniß

a. das productive. Sodann aber wird es, indem seine Erzeugnisse durch es eben so wieder hervorgerufen werden können aus der Innerlichkeit des Ich, wie oben die Bilder aus der Reminiscenz

b. das reproductive. In dieser Bestimmtheit war es längst bekannt und ist im gemeinen Bewußtseyn und Leben so verstanden, aber in jener sub a. angedeuteten nicht. Endlich

c. wird das Gedächtniß als productives und reproductives das Mittel, kraft dessen die Vorstellung zum Denken, — Sinn, Vorstellung und Einbildungskraft zum Verstand und zur Vernunft wird. In dieser dreifachen Beziehung ist daher von dem Gedächtniß zu handeln.

§. 30.

Das productive Gedächtniß.

1) Für seinen Begriff sind zu unterscheiden

a. die unselbstständigen und selbstständigen Vorstellungen von einander. Unselbstständig sind sie in ihrer Abhängigkeit vom Inhalt der Empfindung und so von ihren Gegenständen. In dieser Unselbstständigkeit sind sie nur einzelne Vorstellungen, z. B. die Vorstellung vom Straßburger Münster, dem Dom in Cölln u. s. w., und so selbstständig Jahrhunderte lang die Gegenstände der Vorstellungen dastehen, so unselbstständig sind die Vorstellungen von ihnen. Selbstständig hingegen sind eben dieselben, indem sie, wo nicht schlechthin, sondern nur bedingter Weise, doch in irgend einem Grad unabhängig sind von ihren Gegenständen. In dieser Selbstständigkeit sind sie nicht einzelne, sondern allgemeine, z. B. die Vorstellung, die das Wort Thurm bezeichnet, ist gegen die des Straßburger Thurms unabhängig, allgemein. Aber diese Allgemeinheit der Vorstellungen ist schon eine Bestimmtheit des Denkens, nicht der Imagination, Phantasie, sondern der Cogitation, des Begriffs. Die selbstständige Vorstellung hat daher in dieser Bestimmtheit, welche die Allgemeinheit ist, schon den Gedanken und Begriff in sich, und das auf sie gehende Vorstellen ist ein seiner Eingedenkwerden, das ist aber ein Act des Gedächtnisses. Sodann sind

b. zu unterscheiden die Anschauungen, welche den Inhalt der Empfindungen noch nicht ganz los geworden, welche noch mit diesem Inhalt behaftet sind, wo ein solches Schauen noch mit dem Empfinden, selbst mit dem Sehen zusammentrifft, und dann diejenigen, welche sich mittelst der Phantasie von dem Inhalt der Empfindung befreit haben, die freien Anschauungen. Die Einheit nun der selbstständigen Vorstellung und der freien Anschauung, zu welcher jene sich entäußert, ist das Gedächtniß als productives.

2) Diese Einheit aber ist eine gegebene. Dort wo das seiner sich bewußte Subjekt, das Ich, sich practisch verhält, kann es zu einer Einheit seiner allgemeinen Vorstellung mit einer Anschauung kommen, zu der jene sich entäußert, die keine hervorgebrachte, sondern bewirkte ist. Von ihr ist hier nur im Gegensatz und erläuterungsweise die Rede. Letzteres so: gegen die rauhe, das Leben gefährdende Witterung gewährt dem Menschen, wie dem Thier eine Höhle Sicherheit und er als Troglodyt bewohnt die Höhle, sie, die von der Natur selbst producirt ist. Aber hat die Vorstellung bis zur Allgemeinheit von der Sicherheit, die er sich zu geben habe, und wird diese Vorstellung Zweck, so kann er diesen Zweck realisiren. Die Vorstellung wird in eine Anschauung gelegt und verwirklicht durch ein Zelt, eine Hütte, ein Haus. Jeder Verständige bemerkt darin die Menschenspur. Für jene Einheit der allgemeinen Vorstellung und der freien Vorstellung, wie jene zu dieser entäußert das Gedächtniß ist, sind freilich die beiden Momente, die in diese Einheit kommen, keine gegebene, sondern sowohl die selbstständige Vorstellung, wie auch die freie Anschauung bringt das Ich selbst hervor, es ist der Producent. Aber das Zusammengehen (congruere, coincidere) der selbstständigen Vorstellung und freien Anschauung ist kein durch das Ich bewirktes, kein Product desselben; sie gehen beide ohne sein Wissen und Wollen mit einander zusammen, was dann bei dem re=

productiven Gedächtniß so vorkommt, daß der eine leicht, der andere schwieriger wieder eingedenk wird.

3) Zur Anschauung äußert sich die Vorstellung und zwar zur freien Anschauung; als zu ihr geäußert ist erst die Einheit der einen mit der andern das Erzeugniß des Gedächtnisses, aber diese Aeußerung, das Geäußert seyn ist

a. kein Bild (τὸ εἰκών). Die Vorstellung nämlich, die als Bild geäußert ist, oder sich äußert, ist eine unselbstständige, einzelne, wenn auch noch so vollkommen. Jene Aeußerung und dann der äußerliche Bestand ist ebensowenig

b. ein Sinnbild (τὸ σύμβολον) oder weder ein Product der Einbildungskraft, noch ein Product der Phantasie; denn so groß die Macht der Phantasie sey, so haben doch ihre Erzeugnisse als Symbole eine bildliche Existenz. Näher so: die Vorstellung, vollends aber der Gedanke, Begriff, die Idee einem Bild informirt, so daß dieses hiermit Symbol sey, hat und muß mit dem Bild und Gegenstand, als worin sie sich äußert, irgend etwas gemein haben; zwischen der Vorstellung und Anschauung im Bild muß eine Homogeneität seyn. So z. B. ein auf das Grab eines Mannes gestellter Genius mit umgekehrter Fackel ist ein Monument für den Verstorbenen, das Denkmal ist ein Symbol. Was ist homogenes da? Da unten ist ein Leben erloschen, ein Licht, ein Auge, lichtlos, leblos ist der Todte unten, kalt, — das Licht der Fackel und das Licht des Lebens ist homogen. Jene Entäußerung der selbstständigen Anschauung mit der freien Vorstellung ist

c. ein Zeichen (τὸ σημεῖον). Das Zeichen als Ausdruck jener Einheit hat mit dem, was es bezeichnet, gar nichts gemein. Das Bild, wenn auch nichts anderes unter ihm vorgestellt wird, hat doch noch eine Bedeutung, das Sinnbild besonders, obwohl es zugleich auf etwas äußeres hinweist, das Zeichen hingegen, wenn es nicht das Zeichen für etwas ist, wenn dadurch nichts bezeichnet wird, ist an sich gar nichts.

So gibt's für einen Menschen viele Zeichen, die er sich gemacht hat in Spaziergängen, Schriften u. s. w., die für den andern nicht zu ahnen sind. Nach dieser Exposition wäre wohl vom Gedächtniß zu sagen, es sey dasselbe eine die Zeichen erschaffende Macht. Für die weitere Erkenntniß kommt es daher darauf an, welcher Art die Zeichen sind, deren Schöpfer das Gedächtniß ist.

Das Zeichen an und für sich.

Das Zeichen stellt die selbstständige Vorstellung in ihrer Einheit mit der freien Anschauung dar; die Anschauung aber ist eine theils äußere, die räumliche und eine theils innere, die zeitliche. Für die Betrachtung des Zeichens an und für sich kommt es auf seine Form und seinen Inhalt an. Diese Form nun ist

α. die räumliche mit der Unterordnung des Zeitlichen unter sie. Die Figur bleibt dabei ganz gleichgültig, ob rund, viereckig oder dreieckig, ist einerlei. Der Inhalt des Zeichens in dieser seiner Form ist freilich noch Inhalt der Empfindung und zwar des Gesichts, denn die Gesichtsempfindung hat die nächste Beziehung auf jene räumliche Form; aber welcher Art der Inhalt dieser Empfindung sey, ist in Ansehung des Zeichens, deren Inhalt er ist, ebenso gleichgültig. Doch ist in dieser seiner Form das Zeichen ein positives und an sich ruhendes; wenn gleich durch dasselbe in Ansehung dessen, was es bezeichnet, eine mächtige Bewegung veranlaßt werden kann. So ist z. B. die Schiffsflagge ein solches Zeichen; wie sie ist, ist einerlei, ob rund, eckig, grau, weiß, roth. Was stellt sie aber dar? Die selbstständige Vorstellung eines ganzen Volkes in ihrer Einheit mit einer freien Anschauung. Daß sie weht, ist das Zufällige. Gibt aber der Admiral das Zeichen zur Schlacht, so wird auf dem Admiralschiffe die Nationalflagge aufgezogen und so auf den übrigen. Nelson bei Trafalgar sagte noch dazu: „England erwartet, daß jeder seine Schuldigkeit thut,"

und sie thaten ihre Schuldigkeit. Das Wort, die Flagge thaten das. Die Kokarde ist ein ähnliches Zeichen; rund oder sechseckig, drei- oder einfarbig ist gleich, aber sie selbst ist z. B. in der Schlacht oder bei Unruhen bedeutend. Die Form des Zeichens . . .

β. ist die zeitliche in der Unterordnung des Räumlichen unter sie; dann aber ist das Zeichen selbst eine Bewegung, wie die nie ruhende und rastende Zeit selbst. Auch in dieser Form hat das Zeichen einen Inhalt und auch er ist der Inhalt einer Gesichtsempfindung; auch dieses Zeichen ist sichtbar, aber die Bewegung macht das Zeichen. In solcher Sichtbarkeit und Aeußerlichkeit ist solch' ein Zeichen noch ein positives, denn die Bewegung im Raum hält sich auf längere oder kürzere Zeit, sie hat wenigstens ein vorübergehendes Bestehen. So ist die Vorstellung, daß irgend etwas sey, oder daß es eine Beschaffenheit habe, wohl eine selbstständige, und in Ansehung dessen, was ist, ist sie zugleich die Vorstellung in der Einheit mit der Anschauung. Sie kann von dem, der sie hat, blos durch eine Bewegung des Kopfes angezeigt werden. Gefragt, ob etwas wahr sey, nickt er; schüttelt er den Kopf, so ist es die Verneinung. Die einfachen Vorstellungen von Ja und Nein haben ebenso einfache, unsichere Zeichen. So ferner z. B. die Vorstellung von einem Nahrungsmittel zur Stillung des Hungers ist in der Einheit mit dem Angeschauten oder Anschaubaren. Einer hat Hunger, der andere Speise, jener macht die Bewegung des Hungers, dieser sieht es und merkt's. So machten es oft Seefahrer. In beiderlei Bestimmungen ist das Zeichen ein sehr unzureichendes für die Vorstellung, deren Darstellung es seyn soll, und der menschliche Geist, auf diese zwei Bezeichnungsformen eingeschränkt, würde sich nicht entwickeln können, sondern sehr bornirt bleiben. Nelsons Wort gehört zur Flagge. Das Zeichen wird . . . .

γ. obwohl in der Form des Zeitlichen ein negatives und

damit; erst hebt es an, vollkommenes Darstellungsmittel der Vorstellung zu werden, aber damit hört es auch auf sichtbar zu seyn. So nämlich ist es

1) der Ton (sonus qua talis). Kaum erschallt er, so verhallt er, die Bewegungen mit den Lippen, mit dem Kopf dauerten wenigstens einige Momente, aber der Ton ist gleich vorüber. Hier verliert sich daher auch ganz die räumliche Form, der Ton ist blos hörbar. In dieser Einfachheit und Negativität ist er jedoch der Inhalt der Gehörsempfindung und hat also das Zeichen als Ton noch den Inhalt, den die Gehörsempfindung hat. Doch kann mittelst einer künstlichen Vorrichtung der an sich nur hörbare Ton als solcher und als Zeichen sichtbar gemacht werden; denn sein Entstehungsgrund ist eine Schwingung und diese ist nur räumliche Bewegung. Durch Darstellung der Schwingung, also des Grundes, wird der Ton ein äußerlicher und sichtbarer, wir sehen ihn aber nur in der Schwingung und als Schwingung. Die Entdeckung jenes Mittels zum Versichtbaren des Tons hat Professor Chladni gemacht. Der Ton aber blos als solcher

2) ist ein höchstens nur für die Empfindung und das Gefühl genügendes Zeichen. Auch drückt schon das Thier seine Gefühle und Empfindungen durch Töne aus, in Schmerz und Lust, und seine Töne sind auch schon Zeichen, wodurch sich die Thiere locken oder zurückschrecken. Allein es ist doch höchstens bis zur Vorstellung gesteigerte Empfindung, die das Thier hat und für welche der thierische Ton das Zeichen wird. Der Inhalt ist noch nicht in Raum und Zeit geworfen. Das jedoch hat selbst der thierische Ton vor dem Ton aus einem bloßen Körper durch dessen Vibration voraus, daß jener in der thierischen Stimme begründet ist. Hier liegt in der Form der Unterschied der Instrumental- und Vocalmusik. Den Vorzug hat gewiß diese, denn es ist Stimme. Obwohl der Ton nun aus der Stimme zureiche, um ein Gefühl oder eine Empfindung zu

bezeichnen, so ist er doch unzureichend für die Bezeichnung einer Vorstellung als solcher. Die Empfindung ist eine nur einfache Affection, das Gefühl eine nur einfache Aktion, die Vorstellung aber ist eine mehr oder weniger complicirte Aktion und für sie ist daher der Ton unzureichend. So z. B. ist für das Kind das Licht eine einfache Empfindung, und für das Kind seine Empfindung vom Licht eine einfache Aktion, wenn Abends das Licht in das Zimmer kommt; aber welche inhaltsreiche complicirte Vorstellung ist durch das Wort Licht bezeichnet für den Naturforscher! Dieser so complicirten, inhaltsvollen Vorstellung genügt zur Bezeichnung nimmermehr der Ton als solcher, sondern erst der articulirte Ton ist das Zeichen für die Vorstellung. Was heißt aber articulirt? Der Ton ist durch articulos, dergleichen sind Zunge, Gaumen, Zähne, Lippen zergliedert, gebildet, formirt, so ist er aber nicht mehr Ton, sondern Wort. Die Stimme ist das Princip des Worts (ex voce vocabulum). Die Einfachheit des Tones hat das Wort nicht, denn es ist das Zeichen für die Vorstellung vielfachen Inhalts. Wenn das Wort auch einsilbig ist, so ist es doch nicht einfach, wie irgend ein bloßer Ton, sondern zusammengesetzt. Das einfachste Wort ist aus Tönen, welche im Allgemeinen zweifacher Art, nämlich Selbstlauter und Mitlauter sind, zusammengesetzt. Das macht den Ton zum Wort. Endlich

3) Keine selbstständige Vorstellung, geschweige eine unselbstständige ist in dem Ich, das sie hat, isolirt, sondern in ihm bezieht jede sich auf andere und ist die Beziehung combinatorisch oder associirend. Kein Wort, das eine Vorstellung bezeichnet, ist isolirt, sondern geht mit andern nothwendig zur Bezeichnung einer Reihe von Vorstellungen zusammen, es wird sermo Rede, und so ist die Sprache das System von Zeichen für die selbstständigen Vorstellungen in der Einheit mit den freien Anschauungen. Das Gedächtniß ist ihr Schöpfer als productives, es ist die die Sprache erschaffende Macht.

§. 31.
Die Sprache.

Sie gibt, heißt es in Hegels Encyklopädie §. 459., den Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen ein zweites höheres Daseyn, als ihr unmittelbares ist, überhaupt eine Existenz, welche im Reich des Vorstellens gilt. Durch Betrachtung des in diesen Worten Gesagten wird ebendasselbe verstanden und begriffen werden.

a. Das erste und unmittelbare Daseyn, welches die Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen haben, ist das Leben, aber dieses Daseyn ist eben weil es das Daseyn ist, zugleich ein individuelles Leben; es ist das lebende Individuum, welches empfindet, anschaut und Vorstellungen hat. Das Daseyn dieser Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen ist das erste und unmittelbare, welches so abgeschlossen ist, wie das Individuum selbst. Aber das Wort, womit das Individuum eine seiner Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen bezeichnet, bringt diese erst aus ihrer Unmittelbarkeit und Abgeschlossenheit heraus; es ist die Sprache, welche ihnen ein zweites höheres Daseyn gibt. Allerdings steht es daher nicht zum Besten um jeden, der sie hat, aber nicht von sich geben kann.

b. Die Sprache gibt daher den Vorstellungen eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt. Dem Reich des Vorstellens ist das Reich der Natur als solcher gegenüber. Diese beweist mechanisch, organisirend, kristallirend ihre Macht und producirt mannigfaltige Objekte, sie selbst aber stellt nicht vor und schauet nicht, sie ist bewußtlos, und was Existenz in ihrem Reiche hat, hat zugleich jenes erste unmittelbare Daseyn. Durch die Sprache erhält die Vorstellung eine Existenz im Reich des Vorstellens, so ist sie zuerst aus der Einzelnheit und Eigenheit des Individuums heraus, eine allgemeine, blos durch's Wort. Ohne die Sprache haben die Vorstellungen als solche keine Existenz;

durch die Sprache haben sie auch keine Existenz im Reich der Natur, in Raum und Zeit, wohl aber im Reich des Vorstellens; durch das Wort wird die Vorstellung fixirt, nimm das Wort weg, weg ist die Vorstellung. So z. B. war das Leben eines alten Helden reich an Thaten, von denen er und seine Zeitgenossen Vorstellungen hatten; gesetzt die Sprache wäre nicht, wo wären die Vorstellungen vom Leben des Helden. Die griechische Sprache gibt durch den Mund des Plutarch den Vorstellungen eine Existenz im Reich des Vorstellens für jeden, der den Plutarch lesen kann und eine Existenz im Reich des Vorstellens hat. Das Wort nun nach jener Exposition ist die Entäußerung des Innern, das Innere ist die Vorstellung besonders in der Identität mit der Anschauung. Sprich aus heißt äußere Dich. Aber die Vorstellung ist ein Inneres; das Zeichen wäre so eine Aeußerlichkeit. Aber dabei kann es nicht bleiben, das Wort wird ein inneres durch das Gehör, durch den inneren Sinn. In dieser Beziehung ist der Gehörsinn für den Menschen der höhere Sinn vor dem Gesichtssinn. Er steht so weit über dem Gesichtssinn, wie die Vorstellung in der Sprache, im Leben über der Vorstellung in ihrem ersten unmittelbaren Daseyn; jener Sinn steht zugleich höher über dem Gesichtssinn, wie die Historie über der Naturkunde steht; fehlt das Gehör, die Sprache, so kann man doch die Natur erkennen, zum Geschichtlichen kommt's nicht, die Vorstellungen des Vergangenen haben durch die Sprache das zweite Daseyn. Die Vorstellung wird bezeichnet und dadurch bewahrt, das Gedächtniß wird memoria. Das Zeichen der Vorstellung ist blos hörbar als Sprache und diese also ein blos Zeitliches, welches keine räumliche, keine äußere Bestimmtheit hat. Das Wort hat so wenig als der Geist Ausdehnung, Extension. Aber das Zeichen kann gleichwohl selbst bezeichnet werden; es gibt Zeichen für die inneren Zeichen und diese sind äußerlich.

1) für den Ton in seiner Höhe und Tiefe. Eine rein

zeichnete Bewegung ist die musikalische Note, die gelesen werden kann, ohne sie zu hören. Der Ton wird für die Note selbst wieder bezeichnet.

2) für das Wort, das kein bloßer Ton ist. Für das durch's Gehör ein innerliches gewordene Zeichen ist auch ein äußerliches Zeichen möglich. Dieses äußere Zeichen hat dann entweder eine Beziehung auf das oben begriffene Symbol und ist so Hieroglyphe, oder hat eine Beziehung auf's Wort, dann entstehen Charactere, wie bei den Chinesen, welche Bezeichnungsweise jedoch noch sehr unvollkommen ist. Das Wort ist

3) zu bezeichnen, indem die Elemente desselben bezeichnet werden, welche zunächst Buchstaben, dann Sylben sind und so hat erst die Sprache eine Schrift. Wie schon das Sprechenlernen bei den Kindern der Anfang ist zur Fortentwicklung des animalischen Lebens zum Selbstbewußtseyn, so ist noch mehr das Lesen- und Schreibenlernen ein Förderungs- und Fortbildungsmittel.

Die Sprache selbst nun für sich und in dem Zeichen für sie oder unmittelbar als Wort- und dann als Schriftsprache ist nicht an den Menschen zufällig gebracht, so daß er ohne sie gleichwohl Mensch werden und seyn könnte, sondern sie ist eine wesentliche Bedingung, wodurch das lebende Individuum zum Menschen, zum intelligenten Subjekt wird. Sie ist λόγος, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, Vernunft und Sprache. Durch λόγος ist die Unzertrennlichkeit der Vernunft und Sprache gegeben. Das hat die nähere Beziehung auf die Religion: in den mythisch-polytheistischen Religionen herrscht Bild und Sinnbild vor, der Gott wird selbst gesehen, im Bild, in der Gestalt wird er anerkannt und angebetet, er hat auch wohl seine Orakel, aber der sichtbare Gott gehört dazu und so haben hier die religiösen Vorstellungen ein Daseyn im Raum. Aber wo es, wie bei Moses, heißt: „Du sollst Dir kein Bildniß, noch irgend ein Gleichniß machen," verschwindet dieses Daseyn im

Raum. Der Hebräer hat einen Gott für's Gehör, nicht für's Gesicht, wie der Geist. So hoch stehet die Sprache und das Gedächtniß, ihr Princip, über den Bildern und Sinnbildern, wie der unsichtbare Gott über den Götzen steht. Diese tiefe Bedeutung ist von lange her geahnt und besprochen werden; daher die Frage: woher die Sprache und wo liegt der Ursprung derselben? Plato hat derselben einen seiner Dialogen im Kratylus bestimmt. Später ist diese Aufgabe wiederholt, und in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist diese Frage von der Berliner Academie der Wissenschaften zur Preisfrage gemacht worden, so daß die Sprache in ihrer Allgemeinheit in Betracht kam. Für die Lösung derselben sind die in jener Zeit tüchtigsten Männer thätig gewesen, wie Büsching, Herder, Tetens, Kant und andere, welche sich um den Preis beworben haben, den Herder gewann. Jetzt verdient die Frage wiederholt zu werden. Hier kann nur noch anthropologisch angedeutet werden, auf welche Weise jene Aufgabe zu beantworten stehe. Für ihre Lösung sind überhaupt nur zwei Hypothesen zu beachten, die mehr oder weniger mit einander combinirt werden können. Entweder

1) Gott ist der Urheber der Sprache, oder

2) der Mensch hat sie selbst erfunden.

Nach jener wäre die Behandlung mehr theologisch, historisch-dogmatisch, nach dieser mehr empirisch, physikalisch, ethnographisch, historisch; überhaupt für die erste Hypothese wäre der Glaube an Gott erforderlich, für die zweite bedürfte es desselben nicht. Jede von beiden Hypothesen soll durch Argumente verwandelt werden in eine These, so daß es ferner nicht problematisch sey: Gott kann der Urheber seyn, sondern: Gott ist der Urheber. Es kommt demnach für jede von beiden auf die Gründe an, mittelst deren sie sich zur These erhebt.

I. Die Gründe für die erste Hypothese sind folgende:

1) Jede Sprache, sie sey die des gebildetsten oder die

eines ganz rohen Volkes, hat, wenn man sie untersucht, eine offenbare Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit, und diese ist die des Verstandes, der Vernunft; die Grammatik ist die Logik der Sprache, die Logik aber ist die Grammatik des Verstandes. Für den Menschen ist seine Sprache, wie durchaus regelmäßig, geordnet, so auch zum Gebrauch für das Denken, Wollen, Beschließen und Handeln auf's weiseste eingerichtet, die Sprache ist ein Instrument, dergleichen es kein besseres geben kann.

2) Wo Zweck ist und zwar, wie hier, kein vernunft- und willenloser, kein bloßer Lebenszweck, vielmehr ein Vernunftzweck ist, da ist auch Verstand, Geist, der das Mittel für den Zweck, indem er den Zweck selbst hat, nimmt oder giebt; die Sprache zeigt auch in ihrer Zweckmäßigkeit, daß ihr Ursprung ein geistiger sey. Der die Sprache erfindet, muß daher großen Verstand und Energie der Vernunft bereits haben.

3) Der Mensch kommt, wie die Erfahrung lehrt, mittelst der Sprache erst zu Verstande und zur Vernunft; ohne Sprache kein menschlicher Verstand und keine menschliche Vernunft und ohne Verstand und Vernunft keine Sprache. Die Sprache kann keine Empfindung und nicht das Werk des blos thierisch begehrlichen, verstandeslosen Wesens, der vernunftlosen Natur seyn. So folgt, daß, damit der Mensch zu Verstand komme, er, der die Sprache nicht erfinden kann, die Sprache schon vorher erfunden und ihm mitgetheilt seyn muß. Wer hat sie erfunden? Er, der den Menschen erfunden und erschaffen hat, Gott! Diese These findet ihre Bestätigung durch die mosaische Sage.

II. Die zweite Hypothese stellt sich in folgenden Hauptmomenten dar.

1) In jeder Sprache, sie sey die eines ganz rohen oder eines gebildeten Volkes, die der Eskimos oder Griechen, werden leicht von dem, der sie kennt, Wörter bemerkt, welche Vorstellungen theils von blos natürlichen Bewegungen, theils von Naturlauten bezeichnen. Sie sind die sogenannten Onomato-

poetica. Die natürliche Bewegung kann eine sehr schnelle seyn und doch sichtbar werden, wenn auch in sehr kurzer Zeit. So z. B. blitzen, wie wenn es unmittelbar von der Bewegung selbst hervorgegangen sey, gegen die langsame Bewegung der Schnecke, die mit kriechen oder schleichen bezeichnet wird, gehalten. Ebenso ist es mit den Naturlauten; das Wort Donner z. B. ist ein diesem Laut gleichsam nachgemachtes Wort, wie zischen, sausen, brausen, rollen, kollern u. s. w. Die ältesten orientalischen Sprachen sind sehr reich an solchen jene Bewegungen und Laute bezeichnenden Wörtern, auch die deutsche ist reich daran. Nun ist aber der Mensch

a. so organisirt, daß er jene Naturbewegungen und Laute aufs präciseste bemerkt und innerlich unterscheiden kann. Diese Organisation ist vornehmlich die seiner Sinne, auch ist ihm mit seiner Sinnigkeit ein Trieb immanent, das, was er empfindet, sieht und hört, nachzuahmen und jeder dieser Naturlaute ist ein von ihm durch diese Nachahmung hervorgebrachtes Onomatopoetikon. Dann ist er von Natur aus ein sociales Individuum, wie z. B. das Schaaf. Der Mensch sich zum Menschen gesellend, bedarf jeder des andern und dieses Bedürfniß hat auch seinen Antheil daran, mittelst Nachahmung vermöge jenes Triebes Zeichen für seine Vorstellungen zu geben.

b. Der Mensch hat auch von Natur besondere Organe und diese vorzüglich vor denen der Thiere dazu geeignet, Zeichen, welche Worte sind, für seine Vorstellungen zu erschaffen. Der Gaumen, der Hals, die Zähne, die Backen, vornehmlich aber Zunge und Lippen sind in dem Menschen unendlich vollkommener gebildet, als in dem Thier. Mit ihnen ist der Mensch von Natur aus vollkommen in den Stand gesetzt, jene Worte hervorzubringen; wird ja daher die Sprache selbst in einigen Sprachen durch das Wort Zunge bezeichnet. So ist die Zunge ein klein Glied und richtet große Dinge an, Heil, indem sie das

wesentliche Werkzeug ist zur Bildung articulirter Töne und Worte, Unheil durch den Mißbrauch der Sprache.

2) Der Sprachen sind sehr viele, einige Tausend, sind entdeckt und je tiefer die Stufe der Cultur ist, je größer die Rohheit unter den Völkern, desto mehr Sprachen finden sich unter ihnen. So nach den Welttheilen; Amerika, das jetzt am tiefsten steht in der Cultur, hat die meisten Sprachen, fast jeder kupferfarbige Volksstamm hat eine Sprache; weniger als dieser Welttheil hat das entdeckte Afrika von Egypten bis an das Vorgebirge der guten Hoffnung. Noch wenigere hat Asien und die wenigsten Europa, der cultivirteste Welttheil, als wenn aus jener Menge und Masse, aus dem Gewimmel der Sprachen der Mensch emporstrebt zu einer Sprache hin, die die einzige sey, wie zu einer Vernunft. Unter jenen vielen Sprachen haben mehrere oder wenigere eine Aehnlichkeit mit einander, wie wenn sie zu einer Familie gehörten, so z. B. die semitischen Sprachen und nicht anders viele der europäischen, namentlich das Spanische, Italienische, Französische, Englische. Wäre nun nachzuweisen, daß alle Sprachen außer der grammatischen Aehnlichkeit, die aus dem Verstand kommt, auch eine aus den Worten, eine phonetische mit einander hätten, dann ließe sich sagen, der Menschen Sprache sey zuerst eine einzige, ihr Schöpfer Gott der Herr gewesen. Aber das ist unmöglich, diese Aehnlichkeit wird grade bei den wildesten Völkern am meisten vermißt, wo sie ganz besonders zu finden seyn sollte.

3) Auf die sub 1. angedeutete Weise von Natur aus befähigt, vermag der Mensch für seine Empfindungen und Gefühle, besonders für das Gefühl seiner Bedürfnisse, außer den räumlichen Zeichen auch rein zeitliche, dergleichen die Worte sind, selbst hervorzubringen oder zu produciren, er hat alle Anlagen, der Urheber der Sprache selbst zu seyn, und wenn in ihr eine Logik sich vorfindet und diese für durchaus zweckmäßig

anerkannt werden muß, so ist das der Erfahrung und Annahme doch nicht entgegen, daß der Mensch dennoch Urheber der Sprache sey. Es ist nämlich in der Grundlage der Sprache selbst schon Verstand und Vernunft auf eine dem Menschen unbewußte Weise beigelegt, so daß er erst nachher aus dem rohen Zustand der Empfindungen und Gefühle heraus zur Vernunft kommt, seines Verstandes erst bewußt wird, den er vorher schon hatte. Er hat bewußtlos Vernunft.

Beurtheilung beider Hypothesen.

α. In der ersten ist das die Wahrheit, daß das Gegebenseyn der Einheit der Vorstellung und des Zeichens für dieselbe, als des Wortes, anerkannt wird. Die Identität ist keine producirte, keine von dem Menschen hervorgebrachte, sondern eine gegebene, und diese Anerkenntniß des Gegebenseyns ist dogmatisch ausgesprochen in der Hypothese: „Gott ist der Schöpfer der Sprache.“ Damit thut die Hypothese einen Sprung über die Anthropologie hinaus in die Theologie. Aber an dieser unmittelbaren und gegebenen Identität der vorstellenden Thätigkeit und der Sprache oder der Identität der Sprache und der Vernunft (λόγος) hat die Hypothese ihre Wahrheit. Das Falsche ist, daß das Producirtseyn der Zeichen für die Vorstellungen einerseits, und andrerseits der Vorstellungen, welche Zeichen erhalten, nicht erkannt wird als das Producirtseyn durch das Ich des Menschen. Die Worte für die Gedanken sind dem Menschen nicht etwa gegeben, vorgesprochen, eingebläut, und ebensowenig die Gedanken und dann die Zeichen für sie; denn so wäre der Mensch, wenn Worte und Zeichen gegeben würden, eine bloße Sprach- und Denkmaschine, ihm hätte Gott als einem Papageien vorgesprochen.

β. In der zweiten Hypothese ist das Wahre eben dieses, daß die Productivität der Vorstellungen und der Worte für sie durch den Menschen anerkannt wird; er ist der Schöpfer seiner

Gedanken und Vorstellungen, also auch der Worte. Aber das Falsche ist, daß das Gegebenseyn jener Identität der Vorstellungen und Zeichen nicht anerkannt, sondern dafür ein Producirtseyn statuirt wird. Auch jene Identität wird für ein Erzeugniß des Ich, also nicht für gegeben, für unmittelbar genommen und das ist in ihr das Unrichtige.

γ. Der Grund, aus dem beide Hypothesen hervorgegangen sind, ist theils die Vorstellung: im Produciren der Sprache verhalte der denkende Mensch oder der Geist sich nicht sowohl und ursprünglich als Intelligenz, intelligente Thätigkeit, vorstellend und denkend, als vielmehr als Wille, als wollend und die Erschaffung der Sprache sey eine beabsichtigte, bezweckte; in der einen Hypothese ist das wollende Subjekt: Gott. Er hat den Zweck oder Willen, daß der Mensch spreche, er schafft aus dem Willen und Zweck ihm die Sprache an oder erschafft sie. In der andern Hypothese ist das wollende Subjekt der Mensch; er bezweckt die Aeußerung seines Innern und erfindet zu diesem Zweck von dem unmittelbaren Naturlaut aus — die Sprache. Bei Betrachtung der Sprache ist aber noch gar nicht auf die Intelligenz als practische, sondern nur auf sie, als solche, als Intelligenz, zu reflectiren. Wo sie practisch geworden, wollend, mit Zweck und Absicht thätig ist, ist sie dieses nur geworden mittelst der vorhergegangenen Sprache, deren sie schon mächtig geworden. Das ist bei Moses gut so bemerkt: die Schürzen werden von den ersten Menschen selbst gemacht; sie sind ihr Werk, aber nicht die Sprache. In Ansehung der Sprache hingegen heißt es früher: Gott führte dem Menschen die Thiere vor, daß er ihnen Namen gäbe, und da ist auf den göttlichen Ursprung der Sprache hingedeutet und daß das Reden nicht ohne Denken möglich sey. — Indem nun beide Hypothesen einander widersprechen, so ist jede der beiden durch ihr Wahres das Gegentheil der andern in deren Falschem. Sind aber zwei Hypothesen so beschaffen, daß keine

bestehen kann, weil jede der beiden das Negative der andern ist, so ist keine das Wahre und ist die Wahrheit in einem dritten zu suchen.

Der Mangel beider ist, daß bei der Frage nach dem Ursprung der Sprache sogleich auf den Geist, der schon fertig ist, als ein selbstbewußtes, denkendes Subjekt reflectirt wird und daß das Verhältniß der Sprache zum Gedächtniß nicht betrachtet wird. Das zum Gedächtnißwerden der Einbildungskraft, besonders der Phantasie, ist die Entwicklungsstufe des Menschen, um zur Vernunft zu kommen. Aber jene zum Gedächtniß gewordene Kraft ist die die Zeichen als rein zeitliche für die Vorstellungen, Gedanken, Ideen, sie ist die die Sprache erschaffende Macht; wobei nur zu behalten ist, daß das Gegebenseyn der Vorstellungen kein Producirtseyn ist. Allerdings muß sich die anthropologische Betrachtung zur religiösen erheben, dann aber ist das Wesentliche derselben folgendes.

Gott ist der Schöpfer des Lebens, der Urgrund der Welt, der Grund des menschlichen Geistes, er ist es, von dem alle gute Gaben kommen, also auch die Fähigkeit und Möglichkeit, daß sich der Mensch von der thierischen Rohheit zur Vernunft und aus der Tiefe des thierischen Selbstgefühls zur Freiheit entwickle, und auf diesem Gang der Schöpfer seiner Sprache sey. Was von den größten Geistern gilt, und was der echte Künstler anerkennt, daß sein Talent nicht aus ihm stamme, daß er es nicht sich gegeben habe, das erkennt der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott an.

Anmerkung. Durch räumliche Zeichen, indem sie ein Bestehen erhalten, werden blos zeitliche Zeichen Schrift. Jene sind, wie bemerkt ist, wohl zunächst die Hieroglyphen. In diesen Hieroglyphen die Worte zu entdecken und dann in den Worten die Bedeutung und Vorstellung war bisher ein Räthsel, eine Sphinx; in unseren Tagen fängt an das Räthsel sich zu lösen, Champollion fängt an sie zu lesen. Die Schrift

den Chinesen ist keine phonetische, wie Champollion die egyptische nennt, sie besteht aus Characteren. Ueber beiden steht die literärische Schrift. Aber den Worten, blos zeitlichen Zeichen, können keine räumlichen Zeichen gegeben werden, wenn nicht, indem die Worte producirt sind, es zugleich möglich ist, sie zu reproduciren. Niemand kann Worte schreiben, ohne sie gehört und behalten zu haben; die Schriftsprache setzt also ein Gedächtniß voraus, das nicht blos productiv, sondern auch reproductiv sey. So bleibt wie überall, z. B. in der Natur, auch hier in der Intelligenz das Produciren nicht bei sich als Produciren stehen, das Gedächtniß nicht bei sich als productivem, sondern wird ein reproductives Gedächtniß und so folgt:

§. 32.

Das reproductive Gedächtniß.

Gemeinhin wird ohne langes Verweilen bei dem Begriff desselben unterschieden: Orts=, Sach=, Personen=, Zahlen= und Wortgedächtniß. Aber die Vorstellung des Oertlichen, Sachlichen und Persönlichen ist ein Bild, welches der Mensch vom Ort, von der Person und von der Sache in sich hat, und das dies Bild aus sich Hervorrufen ist ein Act der Einbildungskraft, kein Gedächtnißact. In jener Unterscheidung werden also reproductive Einbildungskraft und reproductives Gedächtniß mit einander verwechselt. Beim Zahlengedächtniß ist es zum Theil ebenso, wenn man bedenkt, wie der Mensch mittelst eines örtlich gesehenen Gegenstandes, z. B. der Finger, zum Zählen kommt. Nur bei dem Wortgedächtniß ist es anders, dem liegt kein Bild zu Grunde, wie bei Zahlen. So ist also, wie bei dem productiven, auch bei dem reproductiven Gedächtniß lediglich das Wort zu beachten.

Die Vorstellung, welcher Art sie sey, ist ein rein Inneres, lediglich Zeitliches, und in Dir, im Innern, nicht in einem Aeußeren. Du bist der Vorstellende. Gegen dieses Innere ist

das Wort ein Aeußeres, aber es doch auch als eine ebenso rein zeitliche Bewegung, wie die Vorstellung. Das Wort nämlich, wie es ausgesprochen, nicht wie es geschrieben ist, ist ein rein Zeitliches, aber dieses Zeitliche ist gegen die Zeitlichkeit der Vorstellung und gegen Dich eine reine Aeußerlichkeit. Das Wort ist so zu sagen der Leib, worein das vorstellende Subjekt irgend eine seiner Vorstellungen, die Seele dieses Leibes, legt. Wer nach der Bedeutung, nach dem Sinn des Wortes fragt, der will eigentlich die Seele dieses Leibes erkennen. So ist das Wort bezeichnend und bezeichnet. Von einem Wort, das keine Vorstellung umschließt, das nichts bezeichnet, ist kaum zu sagen, daß es Wort sey. Die Vorstellung ist nun wohl früher, als das sie bezeichnende Wort, wie wenn sie eine vor ihrem Leib präexistirende Seele sey. Das Kind hat früher Vorstellungen, als Worte dafür; aber dann ist die Vorstellung noch einzelne, eine bildliche, eine ganz unmittelbare. Von der allgemeinen Vorstellung ist das Wort und vom Wort die Vorstellung unzertrennlich, ohne Worte keine Gedanken und ohne Gedanken keine Worte, und wenn Du auch die Worte nicht laut aussprichst, so denkst Du sie doch in Dir.

1) Der Worte als Zeichen der Vorstellungen sind in jeder Sprache viele, in der einen mehr, in der andern weniger. In dieser Vielheit sind die Worte zufällig; das Viele an sich ist schon das Zufällige, wie der Unterschied des Mehr und Weniger zeigt. Von jener Zufälligkeit gibt die Sprache selbst Zeugniß, dadurch, daß sie, wenn sie eine noch lebende ist, von Zeit zu Zeit reicher an Ausdrücken, Wendungen u. s. w. seyn und werden kann. Ist sie eine todte, so ist sie auch in diesem Punct abgeschlossen. Sind neue Gedanken und Erkenntnisse in abgestorbenen Sprachen darzustellen, so ist das fast unmöglich. Auch die französische Sprache hatte sich vor der Revolution gewissermaßen abgeschlossen durch die Akademie, aber die Revolution hat sie davon befreit. Je tiefer der Gegenstand, welcher

er sey, an sich und im Gebiet des menschlichen Wissens steht, um so vielfacher ist er in der Regel in der Welt. Im Unorganischen, blos Materiellen herrscht das Viele, das Zufällige; im Organischen hebt sich das Viele, und noch mehr im Intelligenten. Der Sand am Meer besteht aus unzähligen Sandkörnern, der welken abgefallenen Blätter sind unzählig und zufällig unbestimmbar viele; aber wie einfach ist der Baum, in der Wurzel, dem Stamm und der Krone; noch mehr im Organismus der Thiere und Menschen. Auch beweist sich die Zufälligkeit des Vielen als solchen in den Worten durch die vielen Sprachen. Gewünscht worden ist wohl, daß doch nur eine Sprache seyn möchte. Hätte Homer in dieser einen Sprache gesungen, so würde er von allen Völkern, zu allen Zeiten verstanden worden seyn und die Mühe des vielen Sprachenlernens wäre erspart mit einer. Leibnitz kam auf den Gedanken eine Schriftsprache zu erfinden, die allgemein sey für jedes Volk, ohne daß es diese zu erlernen brauche (wie z. B. die arabischen Zahlen) eine Pasigraphie. Es versteht sich, daß für das Leben der Menschen, für ihren Lebensverkehr durch eine Sprache sehr viel gewonnen würde. Nicht so für den menschlichen Geist und seine Freiheit; denn an diese Sprache wäre er gefesselt, dieser Leib wäre sein Herr und der Geist sein Knecht. Jede Sprache ist Schöpfung des Geistes, in der er sich frei bewegt. Worte sind nur Zeichen für Vorstellungen, Gedanken u. s. f., und als diese Zeichen sind sie die Erzeugnisse der Intelligenz selbst; gerade darin beweist der Geist sich als Geist und frei, daß er für seine Vorstellungen, Gedanken u. s. f. dieses oder ein anderes Wort, diese und jene Sprache erschaffen und so seine Vorstellungen in zufälligen Zeichen darstellen kann. Das ist seine Freiheit, seine Unabhängigkeit. Die Natur muß die Formen hervorbringen, deren jede im Typus des Keimes vorgebildet ist und sie muß sie alle auf dieselbige Art hervorbringen. An und in der Vielheit der Sprachen ent-

wickelt sich der menschliche Geist zu einer Höhe, die er nur durch die Vielheit derselben ersteigen kann, wie schon daraus erhellet, daß die Individuen, die andere Sprachen erlernen, die gebildetsten im Volk sind und zu größerer Freiheit des Geistes gelangen. Kommst Du in ein fremdes Land, ohne dessen Sprache zu kennen, so bist Du vom Dolmetscher und jedem in jenem Volk abhängig; aber mit der Kenntniß und Fertigkeit in dieser Sprache bist Du selbst denkend und wollend, ohne Vormundschaft u. s. f. So legt sich vel quasi jede Vorstellung oder eine Seele in jedes Zeichen, als in ihren Leib und ist dieser Seele der Leib gleichgültig; den wirft sie ab und legt sich in ein anderes, sie ist in kein Wort gebannt. Die Synonyma der vielen oder verschiedenen Sprachen zeigen an ihnen selbst, daß die Intelligenz als Gedächtniß die die Sprache erschaffende Macht sey, sie zeugen von der Selbstständigkeit des Geistes, der sein Princip, die Vorstellung in unselbstständige, an sich gleichgültige Zeichen legt. So ist's auch der Vorstellung einerlei, welches das Wort sey, in das sie gelegt wird, ob die Vorstellung z. B. in dem, was Du zu essen hast oder begehrst, in das Wort Brot, oder panis, oder ἄρτος gelegt wird. In jener Vielheit und Zufälligkeit nun sind die Worte jeder besonderen Sprache beisammen, die Sprache ist so zu sagen der Complex derselben, das erste ihres Inhaltes sind die Worte. Aber dieses Beisammenseyn ist kein Constituiren derselben, denn sie sind rein zeitliche Zeichen, sie haben kein Bestehen neben einander, sondern jenes Beisammenseyn ist lediglich ihr Nacheinanderseyn, ihre Succession, und in dieser hat keines Bestehen; kommt das eine, so verschwindet das andere (ἔπεα πτερόεντα). Das Daseyn der Worte im jenem Nacheinander ist die bloße Reihe und hier bei diesen Reihen setzt das reproductive Gedächtniß an.

2) „Das leere Band, welches solche Reihen, (die Worte sind) befestigt und in dieser festen Ordnung erhält, ist die ganz

abstracte, reine Macht der Subjektivität." (Vergl. Hegels Encyklopädie §. 463.) Der Inhalt dieses Satzes ist näher zu erörtern und dafür zu unterscheiden

a. das Subjektive und Objektive, und

b. die Subjektivität selbst und ihre Macht.

ad a. Das Subjektive zuerst ist hier die Vorstellung, welche und wie sie von dem seiner sich bewußten Subjekt selbst producirt ist, dann in ihm ist und von ihm reproducirt werden kann. So ist sie als das Subjektive zugleich ein Innerliches. Sie aber ist, wie wir wissen, nicht eine einzige, der Vorstellungen sind viele und so bilden auch sie wohl, vornehmlich indem jede ein Bild ist, Reihen; das Band aber, welches diese Reihen, welche Vorstellungen sind, befestigt und in fester Ordnung behält, ist selbst eine Vorstellung, also kein leeres Band, sondern ein inhaltvolles. Sie ist nämlich gegen die vielen, welche sie reihenweise befestigt und von welchen jede eine einzelne ist, allgemeine Vorstellung, und das Verbinden der vielen mit einander ist das Associiren, ein Act der reproductiven Einbildungskraft. Z. B. die Vorstellungen wären die bei den Namen: Demosthenes, Isokrates, Cicero, Cato, Pitt, Fox, Sheridan, Mirabeau. Jede dieser Vorstellungen ist zugleich Bild für den, der diese Männer selbst gesehen hat oder auch nur ihre Abbildungen sah. Die Vorstellung Redner hat das Bild jener angereiheten einzelnen Vorstellungen nicht, sondern sie ist eine allgemeine, aber die associirende Beziehung der benannten Vorstellungen auf einander. Hier ist das Gedächtniß nicht aktiv, aber die reproductive Einbildungskraft, doch so, daß jene allgemeine Vorstellung jede einzelne abhält, die nicht in die Reihe gehört, weil sie sich nicht associiren läßt; so gehören nicht in die Reihe: Homer, Herodot, Tacitus, Virgil u. s. f. Das Band ist also durchaus kein leeres, die Verknüpfung oder Association.

Sodann das Objektive. Gegen die Vorstellung, welche

das Subjektive ist, ist das sie bezeichnende Wort das Objektive. Die Vorstellung ein Inneres, ein Inwendiges, der Name ein Aeußeres, ein Auswendiges, das zu einem Inwendigen gemacht werden kann; das **Auswendiglernen**; wir sind beim Anfang des reproductiven Gedächtnisses. Aber das Wort blos als solches, wie es gesprochen und ausgesprochen wird, ist noch auf eine sehr unbestimmte Art objectiv, mithin auswendiges. Das unbestimmte Objectivseyn desselben nämlich ist kein blos zeitliches Daseyn. Erst das geschriebene Wort ist ein bestimmt Objektives und Auswendiges, denn so als geschriebenes hat es ein räumliches Daseyn, einsilbig oder lang. Das geschriebene nun, diese Objektivität, dieses Auswendigseyn des Wortes ist entweder das in der phonetischen Sprache (Hieroglyphe), oder das in der Charactersprache, oder das in der Alphabetensprache. Wie das Ungeschriebene, so kann auch das Geschriebene als ein Wort nach und neben dem andern eine Reihe bilden; auch diese hat ein Band, wodurch die einzelnen Worte darin befestigt und in fester Ordnung behalten werden. Dies Band jedoch in Ansehung des Objektiven ist gleichfalls kein leeres, sondern entweder

α. das Alphabet selbst; die Worte werden alphabetisch gereiht, geordnet und in dieser Ordnung festgehalten, wie z. B. im Wörterbuch, oder

β. das Band ist so ein Wort, das zwei andere und dann mehrere verknüpft, und zwar des Inhalts wegen, den die Worte haben, welcher in Vorstellungen, Gedanken, Begriffen besteht. So kommt z. B. zum nomen substantivum durch's verbum das adjectivum hinzu, und das verbum ist das Band, welches ein Wort mit dem andern verknüpft, — copula. Wird gesagt: Cicero war ein großer Redner, so sind die Worte Cicero und großer Redner durch **war** copulirt. Also hier sind die Reihen grammatisch bestimmt und logisch zugleich in einem einfachen Satz. Aber ein Satz schaltet sich dem andern ein,

es entsteht die Periode und auch in dieser ist das fügende, bindende Band selbst ein Wort, welches alle bindet vom Anfang bis zum Ende. Wer in Perioden spricht, der muß allerdings Gedächtniß haben, um sich immer der Reihe zu erinnern und sie zu halten.

ad b. Die im Satz genannte Subjectivität ist die ihrer selbst sich bewußte, die Ichheit; sie also, welche Vorstellungen zu erzeugen, in sich zu bewahren, Worte für sie zu produciren und dieselben zu reproduciren vermag. Aber diese Subjektivität ist keine reine und keine abstracte, sondern die concrete, individuelle, das Ich, wie es leibt und lebt, kein rein abstracter Geist. Die Macht aber als das leere Band jener Wortreihen, sie befestigend, ist die reine und abstracte Macht der Subjectivität. Die concrete Macht des seiner sich bewußten Subjekts, des Knaben, wie er sich weiß, kann sehr gering, kann die Ohnmacht seyn verglichen mit der concreten Macht ebendesselben in der Fülle, in der geübten leiblichen und geistigen Thätigkeit. Aber so schwach in concreto, mithin als Individuum lebend und erst wachsend, so schwach das seiner sich bewußte Subjekt in concreto sey, abstract und rein kann die Macht doch jene seyn, welche die Reihen und Zeichen befestigt und in fester Ordnung behält. Diese reine und abstracte Macht der Subjektivität ist die Aktivität als solche gegen die bloße Receptivität beim Empfinden und gegen die bloße Productivität beim Phantasiren, die Thätigkeit des Ich als solche. Sie ist die der Subjectivität nach vor aller Uebung vorher, eine ihr so zu sagen angeborene, wesentliche Macht, und das, daß sie jenes Band werde, hat zur einzigen Bedingung die Aufmerksamkeit des Ichs selbst. Die Macht ist Dein, Du kannst halten und behalten in Reihe und Ordnung. In den Kinderjahren, wo noch nichts jene Subjektivität stört, äußert sich die Macht, wenn die Aufmerksamkeit da ist, am stärksten. Späterhin nimmt die Macht ab, denn es treten andere Mächte

dazwischen, welche dort noch nicht wirksam sind, — die Macht des Denkens. Es sind Worte, welche durch jene rein abstracte Macht der Subjectivität, indem jedes derselben für sie ein auswendiges ist, zum inwendigen gemacht und eines nach dem andern in einer Reihe befestigt und festgehalten werden. So ist die Macht auswendig haltendes und behaltendes Gedächtniß. Die Worte schon vorhanden werden entweder vorgesprochen nach einander, oder sie sind aufgeschrieben, wie sie vorgesprochen oder aufgeschrieben sind, so werden sie nachgesprochen und so eines nach dem andern festgehalten, auswendig behalten. Sagt der Knabe sein: Panis, piscis u. s. f. auf, so ist damit eine Reihe ausgesprochen. Das diese Reihe haltende und behaltende Band ist das Ich desselben, als solches; denn wie wäre doch crinis und piscis durch eine Vorstellung afficirt? Der Junge hat die Worte ohne alles Vorstellen, lediglich als Worte auswendig gelernt und so gibt er sie wieder. Ferner: indem die einzelnen Worte nicht nur Worte, als solche sind, sondern Sätze bilden; aber das in den Sätzen diese Worte verknüpfende Subject thut dieses rein als Ich und ist so das leere Band derselben. Memoriren ist in dieser Beziehung ebenso viel, als eine Reihe von Worten in sich so aufnehmen, daß man diese Reihe wiedergeben kann, ohne das Geringste zu denken. Surrogate gibt's dafür keine.

3) Das auf die sub 2. begriffene Weise auswendig behaltende Gedächtniß ist das mechanische. Von ihm wird oft und viel im gemeinen Leben und nicht selten mit der größten Verachtung gesprochen. Dort darf einer nur ein promptes Gedächtniß haben, so sprechen andere, denen es daran fehlt, es ist doch nur ein mechanisches Gedächtniß. Worin gründet sich die Bestimmtheit des Mechanischen, die das Gedächtniß erhält und hat? warum heißt es so? der Grund ist „die bloße Aeußerlichkeit der Glieder in einer Reihe“ (Hegel). Diese Aeußerlichkeit besteht darin, daß die Worte, welche in der Reihe

sind, zwar mit einander beisammen sind, aber nicht durch einander, nicht durch sich selbst, dies wäre eine Innerlichkeit, sondern durch das leere Band, durch die abstracte Macht der Subjectivität. Eben dieser Zusammenhang vieler Worte, Namen und dergleichen mit einander ohne einen Zusammenhang durch einander oder durch ein drittes als concret bestimmend zu seyn, ist eben ein blos mechanischer. Z. B. die Glieder einer Kette bilden auch eine Reihe, ein Glied hängt an dem andern, wer die Kette an einem Glied anfaßt, der hebt die andere mit auf. Dieser Zusammenhang ist ein blos äußerlicher, die Glieder sind nicht durch oder mit einander verknüpft, sondern durch den Schmidt. So die Wortreihen, wie sie das auswendig haltende Gedächtniß hat. Ganz anders hängen die Glieder des lebenden Individuums zusammen, nicht wie die Glieder der Kette hängen die Glieder des Leibes an einander, sondern organisch, durch einander sind sie verbunden. So der Zusammenhang der Gedanken in einer philosophischen Untersuchung, er ist ein logischer, sie hängen durch sich gleicher Weise, wie dort die Glieder des Leibes mit einander zusammen. Erleichternd für den Menschen, der einmal sein Gedächtniß mechanisch beschäftigen muß, ist es freilich, wenn jenen Reihen von Worten äußerlich nachgeholfen wird etwa durch das Metrum, so daß diese Reihen metrisch zusammengeordnet werden (versiculi memoriales). Das wahrhafte Mittel indessen ist die fortgesetzte Uebung des auswendig behaltenden Gedächtnisses, damit es zu diesem mechanischen werde. Damit nun, daß das Gedächtniß das mechanische geworden ist, hat es das Aeußerste erreicht, und darüber hinaus hört es auf Gedächtniß zu seyn und eine andere Virtuosität des menschlichen Geistes beginnt; aber sie kann es nicht, ohne daß das mechanische Auswendigbehalten zur Gewohnheit, ja gleichsam zur andern Natur geworden. Wer das Erlernen seiner Muttersprache, welches von Kindes Beinen an mechanisch beginnt, fortgesetzt, wer sie mecha=

nisch geübt und ihrer sich ganz bemächtigt hat, wem das Schreiben und Reden in ihr so zur Gewohnheit geworden ist, daß er nicht an die Regeln denken muß, der ist in diesem Mechanismus frei, hat die Sprache in seiner Gewalt und ist dadurch fähig eine Wissenschaft zu studiren. Man kann also sagen: reproductives Gedächtniß ist in dem Subjekt rege, lebhaft, tüchtig und thätig, wo mit der Vorstellung, die dasselbe eben hat oder reproducirt, auch sogleich das Wort für sie vorhanden ist und umgekehrt, wo in und mit dem Wort zugleich die Vorstellung vorhanden ist als des Wortes Bedeutung. Heißt es aber, wie im höheren Alter gar oft: ich kenne den Mann wohl, aber sein Name fällt mir nicht ein, so ist das Gedächtniß innerlich, aber nicht auswendig behaltend. Ebenso in der Jugend, wo man wohl oft auswendig gelernte dogmatische Definitionen, aber nicht auch inwendig ihre Bedeutung, d. i. den Begriff hat. Für das Bedürfniß des Lebens und der Wissenschaft ist mechanisches Gedächtniß in irgend einem Grad erforderlich und nothwendig. Um im Leben, beim Geschäft, im Umgang tüchtig zu seyn, vollends in der Wissenschaft, ihrem Studium, Vortrag, popular oder wissenschaftlich muß man vorher das Gedächtniß rein als solches geübt haben, einer Menge von Zeichen und besonders wenigstens in der Muttersprache ganz mächtig seyn, und dies kann nicht geschehen ohne Mechanismus im Gedächtniß. Im Unterricht Alles auf's Gedächtniß und dessen Mechanismus anlegen, wäre gefehlt; das wäre Maschinerie. Aber nichts auf's mechanische Gedächtniß wenden zu wollen, alles durch Associiren und Einraisonniren einüben wollen, hat die heutige Klage über Mangel an Gedächtniß zu Wege gebracht.

Anmerkung 1. Im Urtheil der Menschen, wie dasselbe von ihnen auf dem Standpunct des Practischen gefällt wird, pflegt das productive und reproductive Gedäthtniß, besonders das letztere theils überschätzt, theils nicht hoch genug geschätzt

zu werden; überschätzt, indem dem Gedächtniß ein Werth gegeben wird, den es nicht hat, nämlich der, daß der Verstand und die Vernunft die Virtuosität des Menschen sey seines Gedächtnisses wegen, wie wenn es mit allem, was er zu denken, zu begreifen, zu verstehen vermag, zuletzt auf's Gedächtniß abgesehen wäre, oder auf Erkenntnisse, die das Gedächtniß halte, behalte, und indem es ein promptes Gedächtniß ist, leicht wieder von sich gebe. Alle Erfahrungen, die etwa seit viertausend Jahren gemacht worden und deren sich von der tiefsten Vorwelt herauf die Nachwelt erinnert, machen im Complex die Gelehrtheit aus. Hier steht also die Empirie ganz oben, aber ihr Fundament und ihr wesentlichstes Element ist das Gedächtniß. Seine Logik und was er sonst begreift und bearbeitet, geht auf die Memorie beim Gelehrten. Unsere Zeit überschätzt das Gedächtniß; daher die Geringschätzung der Philosophie fast in allen Fächern des Wissens. Alles ist historisch und das Gedächtniß ist dessen Mutter. — Aber es wird auch nicht hoch genug geschätzt. Sagt man z. B. der hat ein gutes Gedächtniß, aber der Verstand ist schwach, zu Staatsgeschäften ist er nicht brauchbar, also ein Gelehrter. Besonders ist in der Periode des Philanthropismus das Gedächtniß verachtet worden, weil alles Mechanische verbannt wurde. Das wahre Verhältniß, welches das Gedächtniß in der Entwicklung und im System des menschlichen Geistes hat, ist weder bei jener Ueberschätzung, noch bei dieser Geringschätzung auch nur geahnet worden, obschon dasselbe schon angedeutet wird durch das deutsche Wort: Gedächtniß, sey eingedenk. Das Gedächtniß steht als Moment zwischen der Intelligenz, wie sie die vorstellende, und zwischen ihr, wie sie die denkende, begreifende ist. Aber so ist es noch zu erkennen.

Anmerkung 2.*). Weit oben wurde gesagt: für's Thier

*) Aus einem früheren Vortrag der Anthropologie.

sey die menschliche Gestalt das Höchste, worin ihm der Geist erscheine. Hier hingegen wird zu sagen seyn: für den vorstellenden Menschen ist das Höchste, worin ihm der Geist erscheint, die Sprache; jedoch so, daß er mittelst ihrer zugleich und lediglich und allein in der menschlichen Gestalt erscheint. Hört Einer einen andern in der beiden gemeinsamen Sprache reden, so setzt er sogleich voraus, daß der redende ein ebenso vorstellendes, denkendes, geistiges Subjekt sey, wie er. Fände sich, daß dieser redende ein Staar sey, so wird der die Wörter vernehmende beym Hinsehen stutzig; hier setzt er nicht voraus, daß ihm im Wort, in der Sprache der Geist entgegenkomme und erscheine, denn dazu gehört auch die menschliche Gestalt. Dem vorstellenden Subjekt aber erscheint der Geist auch schon in der Natur und wird von ihm die Natur beobachtet und erforscht, so gilt's darum, das in der Natur Gesetzmäßige, Zweckmäßige, mithin das in der vernunftlosen Natur Vernünftige, im Geistlosen Geistige zu entdecken und zu erkennen. So erscheint das Geistige in der Natur sowohl dem, der, wie Herschel die entferntesten Nebelflecken am Himmel beobachtet, als dem, der als Zoolog eine Raupe, einen Wurm zum Gegenstand seiner Forschungen macht. Aber für den Geist, der in der Natur erscheint, und für das vorstellende Subjekt, dem er in der Natur erscheint, ist doch die Natur als solche das nur Unmittelbare, aber die Sprache ist das durch den Geist selbst als Intelligenz vermittelte. In der Natur also ist der Geist von sich selbst entfernter, in der Sprache aber ist er sich näher, die Natur ist gleichsam das Oberkleid des Geistes, die Sprache sitzt aber unmittelbar an ihm, wie das Hemd am Leib. Somit erscheint dem vorstellenden Subjekt in der Sprache das Geistige überhaupt nach allen seinen Beziehungen auf weit bestimmtere Weise, als in der Natur. Die Philologen sind näher beim Geist, als die Physiologen und die Zoologen!

Daran schließt sich folgendes:

1) Für die Gefühle und Empfindungen bedarfs zu ihrem Daseyn keiner Worte. Aber jede Vorstellung ist nur in dem Zeichen von ihr wirklich vorhanden. Das Gefühl also und die Empfindung mag ein Namenloses, ein Unsagbares seyn — die Vorstellung muß einen Namen haben, ausgesprochen werden können und werden. So unzertrennlich nun von ihr das Zeichen ist, ebenso sie von dem Zeichen. In jedem Wort muß eine Vorstellung liegen, sonst ist's kein Wort. Der Vorstellungen nun sind, wie der Zeichen für dieselben, viele und also auch zufällige. So selbstständig nämlich jede Vorstellung sey, gegen das Wort, womit sie bezeichnet wird, und gegen jedes andere Zeichen für sie, — so ist sie, anderen Vorstellungen gegenüber, also in der Vielheit, nur eine zufällige. Das diese vielen Vorstellungen verknüpfende Band, ist aber nicht das Gedächtniß oder jene abstracte Macht der Subjektivität, sondern dieses Band ist selbst eine Vorstellung, eine Vorstellung als die associirende Beziehung aller übrigen. Aber die durch eine Vorstellung associirten und dennoch mit einander verknüpften Vorstellungen sind keine Reihen, sondern nach der sie associirenden Vorstellung sind sie besondere Abtheilungen und werden in äußerlicher Beziehung Fächer genannt, und indem jede Abtheilung wieder Abtheilungen hat, theilt sich jedes Fach in untergeordnete Fächer ein. So ist die Vorstellung, die das Wort: Natur zu ihrem Zeichen hat, die associirende Beziehung der Vorstellungen des Mineralischen, Pflanzlichen, Thierischen, Geologischen, Astronomischen ꝛc. Durch jene Vorstellung im Wort: Natur sind alle diese mit einander vereinigt, das ist ein Fach. Die Physik, abgetheilt in Fächer: Mineralogie, Botanik, Geologie, Astronomie. So ist die Vorstellung in dem Wort: Historie die associirende Beziehung der Vorstellungen in den Worten: Biographie, Staaten-, Kirchen- ꝛc. Geschichte. Diese durch jene zusammengefaßten Vorstellungen sind ein Fach, das Fach der Historie. So auch selbst die Vorstellung in dem Wort:

Sprache ist die associirende Beziehung der Vorstellungen in dem Zeichen: alter, neuer, griechischer, lateinischer rc. Sprache, und diese Vorstellungen, durch jene associirt, sind ein Fach, das der Sprachkunde, der Philologie bedarf. So die Vorstellung in dem Wort: geschichtliche, christliche Religion ist gleichfalls das Band der Vorstellungen in den Worten: alttestamentliche, neutestamentliche Religion, Christenthum, Dogmatik, moralische Lehre in der christlichen Religion, Kirchengeschichte, Kirchenrecht rc. Die Erscheinung des Geistes in der Sprache ist die durch den Sinn und die Bedeutung, die die Worte haben, deren System in der Rede eben die Sprache ist. Er also erscheint nicht unmittelbar in der Sprache als solcher, sondern in den Vorstellungen, die sie bezeichnet, mithin nach der Association der Vorstellungen durch eine, er erscheint in den Fächern des sogenannten menschlichen Wissens überhaupt. Oder: seine Erscheinung für's vorstellende Subjekt ist die in den Vorstellungen selbst mittelst der Sprache.

2) Die Sprache aber spricht nicht sich selbst, sondern sie wird gesprochen, und die sie redenden Subjekte, welche Sprache sie sey, sind eben die vorstellenden Subjekte. Es erscheint mithin der Geist in den Vorstellungen, die diese Subjekte haben, mittelst der Sprache, in die sie ihre Vorstellungen legen und mittelst welcher sie denselben die Aeußerlichkeit und Wirklichkeit geben. Also: für den vorstellenden Menschen ist — nach diesen näheren Bestimmungen — das Höchste, worin ihm der Geist erscheint, selbst der vorstellende Mensch, ein anderer als er, ein dritter rc. Was nun vorher die associirende Beziehung der Vorstellungen war, das wird jetzt die associirende Bezeichnung der vorstellenden Objekte. Wie die Vorstellungen in Fächer, mittelst einer allgemeinen, sie associirenden Vorstellung sich abtheilen, so theilen sich die vorstellenden Objekte mittelst einer associirenden Bezeichnung derselben in Societäten ab.

Hier nun ist's ein vorstellendes Subjekt selbst (bald dieses, bald jenes), das die associirende Beziehung aller übrigen zu einander wird, so daß sie unter ein Subjekt subsumirt sind. Bald ist's der große Baco v. Verulam in der Physik, bald der große Haller, bald Cuvier, bald in der Theologie der h. Augustin, bald Origenes, bald der große Melanchthon, der die associirende Beziehung der übrigen wird, die so eine Societät in diesem oder jenem Fach bilden. Der Beiname des Großen bezeichnet hier das Subjekt, als Alle Uebrige associirend und der ganzen Societät gleichsam einen Geist eingebend. Endlich

3) an den Vorstellungen jedoch als solchen, zu welchem Fach sie auch gehören, und an den vorstellenden Subjekten als solchen, welcher Societät sie angehören mögen, genügt es nicht, damit mittelst der Sprache in ihnen der Geist erscheine, sondern die Vorstellung jedes Fachs und die vorstellenden Subjecte selbst müssen für die Erscheinung des Geistes möglichst aus- und durchgebildet seyn. Die Bedingung dieser Bildung ist weder das Gefühl, noch die Empfindung, denn diese lassen Alles, worauf sie gehn, in der Unbestimmtheit und Verworrenheit, im Gefühl und Empfindung ist der Geist in seinem dumpfen Weben. Die Vorstellung kann jenes Aus- und Durchbildende auch nicht seyn, denn sie ist's, die durchgebildet werden muß und eben so das vorstellende Subjekt. Hier also greift das Vorstellen über sich hinaus zu dem hin, das in ihm nur unentwickelt enthalten ist, zum Denken. Das Vorgestellte muß durchdacht, ge- und beurtheilt, muß erkannt werden, damit es und die Vorstellung und das vorstellende Subjekt ein aus- und durchgebildetes sey. Mittelst des Verstandes, der Urtheilskraft und besonders mittelst der Vernunft selbst, kommt in jene Fächer der Vorstellung und in jene Societät der vorstellenden Subjekte die geforderte Aus- und Durchbildung. Aber die durch Gedanken, Urtheile, Schlüsse und Begriffe bedingten Vor-

stellungen sind keine bloße Vorstellungen mehr, sondern Kenntnisse, und so ist jedes der Fächer (sub 1.) ein für sich abgeschlossenes Ganze von Kenntnissen und die für jedes Fach associirten Subjekte sind nicht mehr nur vorstellende, sondern in irgend einem Grad kenntnißreiche Subjekte. In diesem Reichthum der Kenntnisse mittelst der Sprache erscheint nun jedem vorstellenden Subjekte der Geist.

Sofern in jeder der Societäten für jedes Fach Einer der kenntnißreichste, geregelt durch Verstand und Vernunft — der gelehrteste ist, hängen ihm die andern an, als ihrem großen Lehrer, er ist der die Andern Associirende. In ihm, bei dem größeren Reichthum seiner Kenntnisse, und bei der denkenden, sein urtheilenden, schließenden, kombinirenden Macht der Subjektivität selbst, in ihm erscheint ihnen der Geist persönlich. Kommt nun seine Aeußerlichkeit hinzu, ein feurig Auge, gewölbte Stirn, feine Nase, beredter Mund rc., kurz ein, der geistigen Bildung angemessenes Aeußere, so muß auch der Kopf für die Erscheinung im Aeußern gelten; so ein Kopf des Plato neben dem des Sokrates. In diesem Verhältniß ist für jeden Einzelnen, der eins oder das andere oder mehrere jener Fächer zugleich für sich gewählt hat, um in ihnen reich an Kenntnissen zu werden, nichts angemessener, und dafür, daß er selbst von den übrigen anerkannt werde, als einer, der Geist hat; nichts bequemer, als einem großen Geist sich anzuschließen, auf dessen Werke sich einzulassen, dieselben zu interpretiren und so der Commentator des großen Mannes zu werden, so kann auch er berühmt werden, in irgend einem Grad. Das Ganze der für unsern Satz: in der Sprache erscheint der Geist — betrachteten Societäten — ist ein Gemeinwesen, respublica — es besteht aus jenen Societäten und Fächern, und ist respublica eruditorum. — Worauf es hierin zuletzt ankommt, das ist das Gedächtniß. Der das mächtigste, umfassendste Gedächtniß hat, und unermüdlich fleißig alle Werke seines und andrer

Fächer durchstudirt, die kraft der Macht seines Gedächtnisses, was er einmal erkannt oder auch nur bemerkt hat, behält, und Alles fein, witzig, subtil, scharfsinnig, genau urtheilend geordnet hat und andern ganz gediegen darzustellen vermag, der ist an der Spitze.

Das Verhältniß in dieser Gelehrtenrepublik kann in dem Bild einer Pyramide dargestellt werden, deren Basis der Verstand, die Urtheilskraft und Vernunft ist, als die drei Seiten derselben, und die zu ihrer Spitze das Gedächtniß hat. Hier ist also das Gedächtniß das Höchste, und wer Alles im Gedächtniß behalten hätte und dabei den besten Scharfsinn und Verstand, der würde der Erste seyn und bleiben; in ihm erschiene der Geist am vollständigsten.

Nach dieser Stellung, die in der Gelehrtenwelt das Gedächtniß hat, als die oberste der Musen, würde eine Anthropologie für die gelehrtwerden Wollenden nicht mit dem Selbstgefühl, sondern mit dem Denken anfangen müssen, mit Reflexionen für das, was Verstand, Vernunft sey und hinauf auf die äußerste Spitze, d. h. zur Theorie des Gedächtnisses, zu einer Mnemonik werden. Aber nach der Wesenheit oder Natur des Geistes ist's umgekehrt. Das Gedächtniß ist das Bedingende des Verstandes und der Vernunft, die Spitze der Pyramide ist die Vernunft!

§. 33.

Das Gedächtniß vermittelnd das Werden der Vorstellung zum Gedanken.

Der wahre Werth, den das Gedächtniß hat, ist eben diese Vermittelung und mit ihr seine Unentbehrlichkeit. Sie ist die unabweisliche Bedingung, ohne welche der Mensch nicht zum Verstand kommt, nicht der denkende wird. Die Vermittelung selbst begreift sich aus drei Sätzen, von welchen die zwei ersten

die Resultate der zuletzt geführten Untersuchung sind und der dritte das Resultat aus diesen beiden ist.

I. „Der Name ist die Sache, wie sie im Reich der Vorstellungen vorhanden ist und darin Gültigkeit hat."

Für das Verständniß des hiermit Gesagten wird zu unterscheiden seyn:

a. die Sache ist allerdings schon vor der Vorstellung vorher vorhanden und hat auch schon vorher Gültigkeit, aber im Gebiet der Gefühle und Empfindungen, im Reich der Natur, nicht im Reich der Vorstellungen. So in diesem Gebiet ist sie z. B. das Gesehene, Gehörte, oder tiefer das Geschmeckte, Gerochene, Betastete, überhaupt das Gefühlte; aber so ist sie das noch ganz Namenlose, Ungenannte. Noch bevor das Menschenkind zu sprechen, Namen zu geben anfängt oder angefangen hat, ist für dasselbe doch bereits, indem es das Fühlende und Empfindende ist, die Sache vorhanden und hat sie für es als infans Gültigkeit; so als Milch aus der Brust der Mutter, welche von ihm eingesogen wird, oder als das Licht, als der Ton. Jedes Gefühl und jede Empfindung ist freilich ein bestimmtes für sich und ein von jedem andern gesondertes, ein determinirtes und ein discretes; aber noch keineswegs wie die Vorstellung, die auch jede ein bestimmtes ist, ein zugleich distinctes. Die Empfindungen roth, weiß, grün sind drei bestimmte und discrete im Sinn und für den Sinn, aber distinct sind sie nicht, nicht so bestimmt, daß die eine von der andern durch besondere Merkmale zu unterscheiden wäre. So bestimmt nun immer im Gebiet der Empfindungen und der Natur selbst durch die Empfindungen von ihnen alle Sachen seyn mögen, so haben sie doch in jenem Gebiet nur ein chaotisches Daseyn. Hingegen die Sache, wie sie der Name ist, hat ein Daseyn im Reich der Vorstellungen und darin ihre Gültigkeit. Der Ausdruck Reich ist freilich metaphorisch, ist

ein Trope und als solcher vorgreifend entlehnt aus dem Bewußtseyn von einem Volk, das mit seinen Individuen und in seiner Macht unter Gesetzen steht und durch die Gesetze nicht nur bestimmt, determinirt, sondern auch distinct ist, so daß in ihm als einem Reich keine Verworrenheit statt hat, selbst wenn das Reich eine Despotie wäre, wie das türkische, worin die Individuen, Aemter, Stände und Würden distinct sind.

b. So lange das Verhältniß des Namens zur Sache unbegriffen bleibt, ist es paradox und widersinnig, daß er die Sache selbst sey. Durch ihn wird die Sache bezeichnet, er ist der Name für sie, aber nicht sie selbst. Jenes Verhältniß begreift sich so: Jeder Name ist ein Wort, aber nicht jedes Wort auch ein Name, die Präpositionen, Artikel, Partikel, Verba u. s. w. sind Wörter, keine Namen, die Substantiva aber und Adjectiva sind keine Wörter blos, sondern Namen. Daß Wörter als solche Wörter, die keine Namen sind, die Sache selbst seyen, wird in jenem Satz nicht gesagt, sondern blos, daß der Name die Sache selbst sey. Sein Verhältniß zu ihr ist

1) das des einzelnen zur einzelnen. Die einzelne Sache nun ist vorhanden vordersamst im Sinn und im sinnigen Subjekt, wie dieses sie außer sich und gegenüber hat. Der Sinn greift drüber weg und greift die Sache in sich ein. So wird sie gesehen, gehört, geschmeckt, gerochen, aber dann ist sie auch nur vorhanden im Gebiet der Empfindung und in diesem ist sie noch ganz namenlos. Es kommt z. B. einer zum ersten Mal nach Sicilien, setzt sich in Catania nieder, da sieht er die mächtige Masse empor sich heben, hört das Donnern, riecht den Gestank; das ist die Sache im Sinn. Wird der Aetna genannt, so ist der Name die Sache selbst, aber nicht mehr im Reich der Sinne, sondern im Reich der Vorstellung. Der Name des Aetna ist der Aetna selbst in Sicilien oder Kopenhagen. So mit jedem andern Namen, er und die Sache sind eins. Aber es hält dem Menschen schwer, in jenem Verhält-

niß des Namens zur Sache die Identität beider anzuerkennen, weil er sich schwer von seinen Sinnen scheidet, und weil die meisten Menschen auf dem Uebergang zwischen Animalität und Geistigkeit stehen bleiben, weil sie Thiergeister sind und ihr Reich ein thierisches Geisterreich. Leichter wird es, indem

2) die Sache keine einzelne, sondern eine specielle ist. Da steht bald anzuerkennen, daß der Name sie selbst sey. Z. E. der Name Ceder, Eiche, Buche, Fichte u. s. w., diese sind die Sache selbst. Suchst Du die Cedern einzeln, so findest Du sie wohl auf dem Libanon, aber dort für die Empfindung; hast Du den Namen, so hast Du diese und jede, die Sache selbst im Reich der Vorstellung, indem hier die Sache von den einzelnen Bestimmungen abgelöst ist. Am leichtesten endlich

3) wo die Sache und mit ihr der Name die Bestimmtheit des Allgemeinen hat. So ist Baum gegen Ceder der Name in der Allgemeinheit, die Sache auch. Der Baum grünet und blüht nur im Reich der Vorstellung. Die Philosophie des Mittelalters in der scholastischen Periode hat bereits dieses Verhältniß des Namens zur Sache erkannt und mittelst ihrer ist die Philosophie der Nominalisten entstanden: „Alles ist Name, der Name ist Alles.“

α. Demzufolge aber hat der Name im Reich der Vorstellung das allergrößte Gewicht, auf den Namen kommt alles an, eine andere Sache, ein anderer Name; Aetna die eine, Vesuv die andere; eine That, die dem Cäsar zugeschrieben wird, lassen wir nie dem Pompejus zuschreiben, weil der Name die Sache ist. Mit Bezug hierauf steht zu sagen: in verbis, praecipue in nominibus simus difficillimi. Du sollst den Namen des Herrn nicht mißbrauchen! —

II. „Der Name hat eine von der Intelligenz hervorgebrachte Aeußerlichkeit.“

Unter Intelligenz ist das seiner sich selbst bewußte Subjekt, der Mensch, wie er sich weiß, zu verstehen. Es ist dasselbe

hier als die Intelligenz selbst bezeichnet im Unterschied von der Natur. Die Natur nämlich bringt hervor die mannigfaltigsten Sachen, wie sie der Mensch nennt und ihr Name selbe Sache selbst ist. Ihre, der Natur, Producte sind z. B. Kristalle, vom Eiszapfen an bis zum Diamanten, Organisationen, Pflanzen und Thiere nach ihren Arten und Gattungen. So ist die Natur productiv und reproductiv erzeugt sie aus Pflanzen wieder Pflanzen. Aber sie producirt keine Vorstellungen, keine Wörter für dieselben und keine Namen dafür. So groß der Lärm sey, den sie macht, sprechen kann sie nicht; denn sie ist die Natur, nicht die Intelligenz, nicht das seiner sich bewußte Subjekt; ihr ganzes Thun ist ein bewußtloses, in allen ihren Productionen vom Kristall bis zum lebendigen Thier, bis zum Affen ist die Natur selbst und jene Productionen in ihr reine Aeußerlichkeit. Den Namen hingegen und mit ihm die Sache bringt die Intelligenz hervor, sie ist kraft des productiven Gedächtnisses Schöpferin der Sprache und Namen; aber kein Name ist die Intelligenz selbst. Sie ist keine Sache, in seinem Namen haftet, wie wenn sie mit ihm identisch wäre, die Intelligenz selbst und kein Name haftet so in ihr, daß er sich nicht von ihr trennen könnte. Der von ihr hervorgebrachte Name ist nur in der Aeußerlichkeit hervorgebracht und als solche erzeugt. Der Name ist die Sache, nicht aber der Geist, der Geist kein Name, sondern er ist die Sache und den Namen erschaffende Macht. Aber indem solcher Weise der Name identisch mit der Sache ein blos äußerliches ist, ist derselbe zugleich

a. ein Unwesentliches und blos Zufälliges. Statt des einen Namens nämlich kann das Subjekt aus sich einen andern hervorbringen und zwar so, daß die Sache, die er ist, eine und dieselbe Sache bleibt. Das Subjekt ändert den Namen, aber er bleibt immer der Name als die eine und selbe Sache. Z. B. dasselbe Objekt, welches in der deutschen Sprache den Namen Sonne hat, heißt im Hebräischen: שֶׁמֶשׁ, im Griechischen: ἥλιος,

im Lateinischen: sol, im Französischen: soleil, im Englischen: sun. Immer dieselbe Sache; das spricht die Aeußerlichkeit und Zufälligkeit des Namens aus; es ist etwas unwesentliches, ob der Centralkörper unseres Planetensystems so oder so benannt wird.

b. Der Name als Wort ist ein bloßes Zeichen und das mit ihm bezeichnete ist nicht die Sache, sondern die Vorstellung von ihr. In die Wörter, welcher Sprache auch immer, legt das intelligente Subjekt seine Vorstellungen und so hat jedes Wort in jeder Sprache eine Bedeutung. Nicht auf das Wort als solches, noch auf dasselbe als Name kommt alles an, sondern auf die Bedeutung des Wortes, auf den Sinn, den es hat, auf die in das Zeichen gelegte Vorstellung. Also nicht der Name hat im Reich der Vorstellung das größte Gewicht, sondern jede Vorstellung selbst, für die er als Wort das Zeichen ist. In Ansehung seiner als des Namens kommt also wenig auf ihn an; im Verhältniß zur Bedeutung daher der Spruch: in verbis simus faciles. Somit stehen der erste und zweite Satz mit einander in grellem Widerspruch. Der erste. der Name ist die Sache. Der zweite: die Sache ist nicht der Name, sondern die Vorstellung, der Gedanke durch den Namen, durch das Wort bezeichnet; — darauf kommt es an. In jener Periode der scholastischen Philosophie, wovon oben die Rede war, wurde der Inhalt des zweiten Satzes anerkannt gegen den Inhalt des ersten und zum Princip gemacht: nicht auf die Namen, nicht auf Worte, sondern auf die Sachen kommt es an (de rebus omnia pendent), und die Parthei, welche sich hierher neigte, führte den Namen Realisten. Nach dem ersten Satz, wenn bei ihm festgehalten wird und also auch bei dem Canon: in verbis simus difficillimi, hat die Sprache und jeder Name fast einen absoluten Werth, nach dem zweiten wenig oder keinen. So ist also in diesen beiden Sätzen angedeutet der Werth oder Unwerth des Namens und der Sprache. In Goethes Faust ist der Unwerth der Sprache durch den Mund des Mephistopheles richtig herausgehoben:

„vor Allem haltet euch an Worte" u. s. f.

Der ganze Rath ist der bitterste Spott auf die Wortmacherei in der Wissenschaft, in der Theologie; auf die Worte kommt's nicht allein an. Aber der Teufel widerspricht sich da selbst, mittelst der Worte spottet er ja der Worte! stellt sie hoch, indem er sie tief herabsetzen will. Hier ist also ein Widerspruch, welcher sich durch einen dritten ebenfalls von Hegel entlehnten Satz aufhebt.

III. „Das mechanische Gedächtniß ist das formelle Aufheben des Widerspruchs der Vorstellung und ihres Zeichens, und somit des Namens und der Sache."

Für das Verständniß des Inhalts dieses Satzes sind folgende besondere Momente zu beachten:

a. die Sache als Objekt ist höchstens die vorgestellte und benannte, aber nicht selbst die vorstellende und nennende. So z. B. die Sonne ein vorgestelltes Objekt, aber kein vorstellendes, ein Objekt, das einen Namen hat, aber keinen Namen gibt, und wenn auch die Sonne auf einem hellen, klaren See oder Fluß sich abspiegelt, so ist diese Abspiegelung doch nicht eine Vorstellung von ihr. Die Vorstellung von einer Sache als dem Objekt ist die, welche das Subjekt als sehendes und hörendes Individuum hat; es ist vorstellendes und das Zeichen für die Vorstellung ist ein Wort und Namen, welcher die Vorstellung und die Sache als Objekt bezeichnet. Diese Subjektivität ist mithin, was jene Objektivität und Realität, ferner die Vorstellung und das Zeichen für dieselbe betrifft, wohl zu beachten. Der Widerspruch selbst nun ist näher und bestimmter als dort folgender: ist der Name die Sache selbst, wie der erste Satz aussprach, so ist er nicht der Name, gleichfalls ist die Sache der Name, so ist sie nicht die Sache; ferner: ist das Wort als Zeichen die Vorstellung, so ist es nicht das Wort, und umgekehrt: ist die Vorstellung das Wort, so ist sie nicht die Vorstellung. Also widerspricht sich ganz completter

Weise, daß der Name die Sache, das Wort die Vorstellung sey.

b. In eben dem dritten Satz heißt es nun: das mechanische Gedächtniß sey das **formelle** Aufheben dieses Widerspruchs. Zuvörderst dem formellen Aufheben ist gegenüber ein reelles Aufheben eben jener Subjektivität, und durch Reflexion auf dieses reelle Aufheben steht doch dem Begriff von einem formellen Aufheben näher zu kommen. Reell wird ein Widerspruch gehoben nicht durch's Gedächtniß, auch nicht durch die Phantasie, sondern durch den Willen des seiner sich bewußten Subjekts und durch die That, welche den Willen als Entschluß zum Princip, zu ihrem Grund hat. So, was hier genau zum Zusammenhang gehört, war z. B. die Vorstellung und der Name dafür, von einem Luftschiff längst vorhanden, eh' es noch Luftschiffe gab. Aber wenn zu jener Zeit vom Luftschiff gesprochen oder gesagt wurde, daß der Mensch wohl auch in der Luft segeln könnte, so wurde das lächerlich gefunden und gesagt: „das bildet ihr euch nur ein, das ist nur eine Vorstellung;" bis einer den Vorsatz faßte, eines zu erfinden und den Widerspruch zwischen der Vorstellung davon und ihm selbst aufzuheben. **Montgolfier** machte die Entdeckung, daß Luft eingeschlossen werden könne in eine Kugel von leichtem, zartem, dichtem Stoff; und das war schon bekannt: je leichter die Luft, desto eher hebt sie sich und leichter wird sie durch Wärme. Es kam in's Werk. So mit den ersten Kunstwerken. Das ist reelles Aufheben des Widerspruchs durch Vorsatz. Was ist nun jenem reellen gegenüber das formelle Aufheben des Widerspruchs? Es ist einfach das, daß kraft des mechanischen Gedächtnisses mit einer Vorstellung des Subjekts vom Objekt ein und dasselbe Wort unwiderruflich verknüpft wird. So unwiderruflich sind dann Namen und Vorstellungen, und indirect Namen und Sachen unzertrennlich. Die Voraussetzung dabei ist nur die, daß die Sprache schon vorhanden sey, daß das

productive Gedächtniß, jene die Sprache erschaffende Macht, seine Macht bereits productiv bewiesen, die Sprache sich schon erschaffen hat. Die Sprache ist schon vorhanden, Du lernst sie, lernst deutsch und brauchst das mechanische Gedächtniß, ohne es kannst Du's nicht; Du hörst den Namen Haus, Vorstellung und Sache sind damit eins; ohne Name und Sprache hast Du die Objekte blos in der Empfindung, aber Du hast sie noch nicht im Reich der Vorstellungen, mit dem Namen aber treten sie in dies Reich, mit dem Namen ist Vorstellung und Sache verknüpft. Anfangs wenn das Kind sprechen lernt, verwechselt es noch einen Namen mit dem andern und so auch eine Sache mit der andern.

c. Bei der Exposition des Inhalts jenes Satzes ist die Subjektivität zu beachten. Es ist ja aber nicht das mechanische Gedächtniß und nicht die Sprache, welche ein Bestehen an und für sich selbst hätten, sondern das Gedächtniß ist das des Ich, des Menschen, des seiner sich bewußten Subjekts; er ist eingedenk und die Sprache ist die des Menschen, wie er auch zu ihr gekommen, er nur ist der Sprechende. Indem also die Vorstellung, die das Subjekt hat, sich zuerst in das Zeichen, in das Wort, und sodann in die Sache selbst legt und zur Sache selbst wird, ist sie durch das intelligente Subjekt in Wort und Sache gelegt und mit dem Objekt identisch. So macht das seiner sich bewußte Subjekt mittelst seines mechanischen Gedächtnisses und seiner Sprache sich selbst zum Objekt, und so kann gesagt werden: der Geist ist die Sache, nicht der Name, das denkende Subjekt ist die Objektivität selbst. Aber auch hierbei ist zu unterscheiden die mittelbare und unmittelbare Objektivität, die an sich die Subjektivität hat. Jene mittelbare ist hier nicht kraft des Gedächtnisses und der Sprache, sondern kraft des Willens und der That Objektivität geworden; practisch, nicht theoretisch macht das intelligente Subjekt sich zum Objekt, es ist ein vom Subjekt hervorgebrachtes Werk; das

Subjekt ist opifex. Am Werk siehst Du den Meister; hier ist er zwar nicht lebend, aber denkend, wollend, beschließend und vollbringend. Nun nehme man statt eines einzelnen seiner sich bewußten Subjektes ein allgemeines seiner sich bewußtes Subjekt, statt des einzelnen ein nationelles, ein Volk, und thue einen Blick hinein; seine ganze Objektivität wird hier sichtbar. Das Territorium ist mit Städten, Canälen und Straßen besetzt, der Boden ist durch Ackerbau cultivirt, der Mensch hat aus der ersten Natur eine zweite erschaffen. Dazu kommen noch bei solcher nationalen Subjektivität die Thaten, die vorangegangen sind, deren sich die Nation erinnert, die ganze Geschichte. Aber die Objektivität ist doch eine mittelbare, es gehört das Territorium, der Boden, die Werkzeuge, die Massen dazu, damit diese Objektivität zu Stande gebracht werde. Die Sprache hingegen als identisch mit der Sache, wie sie ein Complex von Namen ist, ist eine unmittelbare Objektivität. Das intelligente Subjekt producirt und reproducirt die Vorstellungen und die Zeichen dafür die Namen aus sich selbst, und so ist es vorzüglich die Sprache eines Volks, in welcher und als welche der Geist dieses Volks, der Nationalgeist, objektiv ist und seine Objektivität hat. Das gilt auch von einzelnen Individuen; so ist's auch bei Dir. Bist Du der Muttersprache noch nicht mächtig, so heißt Du ein ungebildeter Geselle. In dieser Unmittelbarkeit des Objektiven hat eben die Sprache ein alles andere überdauerndes Bestehen, besonders wenn ihr die Schriftsprache zu Hülfe gekommen ist. So ist das alte Griechenland, einst so cultivirt wie immer nur England, blühend, reich, fast zur Wüste geworden, das Volk in seiner mittelbaren Objektivität ist untergegangen, in der unmittelbaren ist es noch da. Daher wenn der Historiker die Geschichte eines Volkes beschreiben will, muß er nicht allein seine Werke, sondern auch seine Sprache studirt haben.

Schluß. Das Ergebniß der Untersuchung kann in folgenden Sätzen ausgesprochen werden:

1) Die einzelne Vorstellung ganz in ihrer Einzelnheit ist noch mit dem Inhalt der Empfindung behaftet und daher mit dem Gegenstand der Empfindung identisch. Die einzelne Vorstellung also bezieht sich zurück auf die einzelne Empfindung und mit ihr stehet der Mensch nahe beim Thier. Die allgemeine Vorstellung hat den Inhalt der Empfindung nicht mehr und bezieht sich vorwärts auf den Gedanken. Also an sich schon stehen die Vorstellung, jedoch als Allgemeines und das Denken in einem Verhältniß, welches durch die Sprache und das Gedächtniß vermittelt ist.

2) Das Zeichen für die einzelne und allgemeine Vorstellung kann ein Bild seyn, ja ein Symbol, Sinnbild, aber durch's Bild, so vollkommen es sey, ist die Vorstellung auf die Empfindung gewiesen; es muß empfunden seyn. Hingegen wie das Wort das Zeichen für die Vorstellung wird, hört diese Einschränkung auf die Empfindung auf. Das Wort, obwohl gehört, doch nicht geschaut, rein zeitliche Bewegung wird nicht empfunden in der Länge und Breite, hebt also die Vorstellung und Sache aus dem Gebiet der bloßen Empfindung heraus und erhebt das Wort, die Vorstellung zum Gedanken, der durch keine Empfindung bedingt oder beschränkt ist.

3) So wie der Mensch zu sprechen anfängt, hebt er an zu denken, aber sprechen lernt er nicht und kann es nicht lernen ohne auswendig behaltendes, ohne mechanisches Gedächtniß. Dieses ist es also wesentlich, wodurch das Werden des Vorstellens zum Denken vermittelt wird. Fehlt also das Gedächtniß und die Sprache, so kann der Mensch nicht zum Denken kommen, so hat er keinen Gedanken. Demnach stünde in einer Vorstellung zu sagen: das Gedächtniß mit der Sprache sey die Wiege des Verstandes und der Vernunft für den denkenden und wollenden Geist.

III.
Der Gedanke.

Er ist neulich mit Bezug auf das Princip der Wissenschaft Gegenstand einer ausgezeichneten Abhandlung von Göschel geworden: „der Monismus des Gedankens.“ Das Publicum hat über den geistreichen Inhalt derselben sehr verschieden geurtheilt, den Urtheilen aber sieht man an, daß die anthropologische Erkenntniß den Urtheilenden fast ganz abgeht. Um diese aber ist's hier zu thun.

§. 34.
Das Interesse am Denken.

Den Gedanken zu verstehen oder zu wissen, was das Denken sey, ist

1) dem ganz gleichgültig, der seine Kenntnisse sammelt und hat, um sie lediglich im Leben und für's Leben zu gebrauchen. Keines zwar seiner Geschäfte vom niedrigsten bis zum complicirtesten kann er übernehmen und ausführen ohne alle Kenntnisse; der Landmann bedarf, wie der Jäger, Fischer, Handwerksmann und Handlanger für sein Geschäft Kenntnisse. Nun ist zwar jede Kenntniß vorerst als bloße Vorstellung doch als Kenntniß durch den Gedanken bestimmt. Wer aber Kenntnisse sammelt und hat nur für's Leben, dem ist der sie bestimmende Gedanke ganz gleichgültig, an ihm nimmt er kein Interesse, und an den Kenntnissen dafür auch nicht, sondern nur für sie im Leben, wo er sie braucht. Im Erwerben und Sammeln derselben, wo sie vorerst nur Vorstellungen sind, ist, damit sie Kenntnisse werden, die denkende Macht, der Verstand thätig oder wirksam, und so erhält und hat er auch, indem er Kenntnisse erwirbt, wohl Vorstellungen vom Denken, Verstand und Urtheil, aber wie sie die Sprachen geben und zufrieden mit dem Wort. Durch das Wort unterscheidet er Vorstellun-

gen und Meinungen von Gedanken, Einfälle von bloßen Urtheilen. Ein anderes ist's, wenn er sagt: ich stelle mir die Sache so vor, Du stellst sie Dir anders vor, wer stellt sie sich richtig vor?

2) Wem Kenntnisse, wie er sie erwirbt und vollends wie er sie hat, um ihretwillen, abgesehen vom Leben und ihrem Gebrauch in demselben lieb werden oder geworden sind, wer ein Interesse daran nimmt und Freude daran hat, der geht aus jener Gleichgültigkeit heraus, dem wird das Denken interessant. Mittelst jener Liebe, jenes Interesses und jener Freude an den Kenntnissen, weil es Kenntnisse sind, kommt es bei ihm zum Interesse am Denken. Aus diesem Interesse fragt er wohl: was wird unter dem Gedanken verstanden, was heißt nicht nur denken, sondern vielmehr: was ist das Denken? Das Interesse so angeregt steigert sich durch folgende Bemerkungen, die der auf's Denken reflectirende leicht macht.

a. So klar und lebhaft von der Empfindung her mittelst des Sehens, Hörens irgend eine Vorstellung und so bestimmt sie sey, so ist sie doch selbst in dieser Bestimmtheit noch keine Kenntniß, geschweige eine Erkenntniß, sondern sie wird dieses erst, indem das sie Bestimmende der Gedanke, das Denken selbst ist. Das Kind Abends beim Anblick des Mondes hat die bestimmteste Vorstellung von der Scheibe; aber so bestimmt sie sey, in Bezug auf einen nahe stehenden Planeten wird sie erst bestimmt durch die Prädicate des Trabanten, der einen monatlichen Umlauf hat. Bestimmt erst dadurch erhebt sich die Vorstellung zur Kenntniß und so ist es mit allem anderen. Also es darf einer, wie lange ihm auch das Denken als solches gleichgültig gewesen, nur einen rechten Blick in die Physik thun und die Logik wird ihm interessant.

b. Die Liebe zu Kenntnissen und die Freude an ihnen ist verknüpft mit dem Gegentheil der Kenntnisse und mit der Abneigung vor ihrem Gegentheil. Das Gegentheil der Kennt-

nisse ist das Meinen, der Irrthum, die bloße Hypothese, das Unwahre überhaupt, indem die Kenntniß zugleich die Bestimmtheit des Wahren hat. Wer sich also für Kenntnisse interessirt um ihretwillen, wahrhaftig, dem sind Ignoranz, Meinung, Hypothese, Lug und Trug durchaus zuwider. Wodurch hält er sie aber ab? wodurch bewirkt er, daß sie ferne bleiben, wodurch unterscheidet er sie, die Meinung, den Irrthum, den Wahn, den Aberglauben vom Wahren? Durch's Gefühl etwa? Das Gefühl mag für ihn noch so determinirend seyn, für die Wissenschaft ist es ganz unbestimmt, kann es nicht determiniren; durch Vorstellungen? in ihnen steckt der Wahn, ist die Meinung und der Irrthum. Es ist gar kein Mittel dagegen, Du hast gar nichts anderes, als das Denken. Das Urtheilen ist die Function, worin das Denken sich thätig beweist, geurtheilt muß werden, nicht imaginirt. Also wegen seines Interesse für Kenntnisse, mithin für Wahrheiten und zugleich von wegen seines Widerwillens gegen bloße Einbildungen, Meinungen u. s. w. ist und muß ihm interessant seyn zu wissen, was das Denken sey. Endlich

c. in dem seiner sich bewußten Subjekt, im Ich, in der Intelligenz hängen wohl die Vorstellungen an einander, wie die Perlen an einer Schnur; aber dieser Zusammenhang ist ein blos äußerlicher, mehr oder weniger zufälliger. Wer sich für Kenntnisse interessirt, dem genügt jeder blos äußere Zusammenhang nimmermehr; aber es ist einzig und allein das Denken, durch welches die Kenntnisse selbst mit einander verknüpft werden und sind. Das wahre Interesse des Menschen an ihm ist also auch das Interesse an einer inneren, durch Kenntnisse selbst gehaltenen Ordnung. Es ist ihm nicht einerlei, non multa, sed multum sagt er; es wäre ihm einerlei, wenn es ihm blos um's Leben und für das Leben zu thun wäre.

Auf diese dreifache Weise hebt und reinigt sich das Interesse des Menschen an den Kenntnissen, indem er ein In-

teresse am Denken gewinnt. Dieses ist bei den Griechen zuerst rege geworden und so sind es etwa drei tausend Jahre, seit man anfing und versuchte, das Denken zu verstehen. Das that zuerst die Eleatische Schule, in ihr entstand die Logik, die sich bis jetzt aus dem Grund b. in ihrer Autorität erhielt. Andere Doctrinen, die wie die Logik zum Inhalt der Philosophie gehören, sind periodisch nicht nur gleichgültig, sondern auch widerwärtig geworden, die Logik nie.

3) Wenn aber auch der Mensch seiner Kenntnisse wegen und um ihretwillen sich für den Gedanken recht lebhaft interessirt, so folgt doch daraus noch gar nicht, daß ihm auch die Frage nach dem Ursprung des Denkens interessant sey. Das liegt jenseits der Logik. Im Gegentheil, käme etwa einem, der vielfältig mit Kenntnissen beschäftigt ist und der sich gut auf Logik versteht, die Frage nach dem Ursprung des Denkens vor, so könnte er sagen: Deine Frage selbst ist ganz absurd, denn Du kannst ja gar nicht fragen, ohne zu denken, also die Antwort, ohne daß Du das Denken hast, nicht geben; und so nimmt ein solcher an der Untersuchung des Denkens nach seinem Ursprung kein Interesse. Die Beantwortung erfordert große Zurüstung, Anstrengung, Geduld, Mühe und Zeit, daher es leicht erklärlich ist, warum sie von so vielen abgewiesen wird und abgewiesen werden muß.

§. 35.

Gehalt der Frage nach dem Ursprung des Denkens.

Zuerst kommt hier der §. 34. No. 2. ausgesprochene Satz näher in Betracht; nämlich so:

Wer ein Interesse an Erkenntnissen um ihrer selbst willen nimmt, der will insbesondere, daß jede derselben eine solide und firme und feste Erkenntniß sey; denn nur so ist sein Interesse an ihnen um ihretwillen ein wahrhaftes. Solid aber oder gediegen, compact ist eine Erkenntniß, wenn ihr Inhalt mit dem

Inhalt der Sache, die erkannt wird, harmonirt, ja bis zur Identität hin übereinstimmt. Firm, fest ist eben diese Erkenntniß durch das Fundament und den Grund der Sache und ihrer selbst. Jenes Interesse also ist das an den, den Sachen durchaus angemessenen und zugleich gründlichen Erkenntnissen; und heißt es von ihm: er hat nicht nur schöne Kenntnisse, sondern: er hat gediegene und solide Kenntnisse, so ist das ein unzweideutiges Lob. Aber eben bei jenen festen und gründlichen Kenntnissen gilt es den Ursprung der Sache selbst. Unter den Gegenständen nun, welche erkennbar sind, kommt auch die menschliche Natur vor und zwar dermaßen, daß ohne Erkenntniß derselben keine recht solide und gründliche Erkenntniß von irgend etwas möglich ist; denn bei Allem, was Du zu erkennen strebst, im Talmud, der Bibel, Natur ist Deine, die menschliche Natur auch bei der Hand und geht mit ein; ohne Dich zu kennen, lernst Du daher nichts solid und gründlich kennen. *Γνῶϑι σεαυτόν!* Aber die menschliche Natur ist vordersamst die lebende, fühlende, empfindende und vorstellende; diese jede ist die thierische Natur auch. Mit der Physiologie, Anatomie, Psychologie ist's also für die Erkenntniß der menschlichen Natur nicht gethan; denn diese wird und ist die denkende und dadurch erst die menschliche, wesentlich von der thierischen verschiedene. Bevor sie mithin als die denkende, bevor das Denken und der Gedanke erkannt sind, ist die menschliche Natur noch gar nicht erkannt; aber gründlich ist eine Erkenntniß erst, wenn sie die vom Ursprung des zu erkennenden ist, wenn das Erkennbare aus seinem Ursprung heraus gefördert wird. Der Gehalt der Frage nach dem Ursprung des Denkens ist hiermit ausgesprochen für den, der ein wahrhaftes Interesse nimmt an soliden und gründlichen Kenntnissen; ihm kann die Frage nicht gleichgültig bleiben, er muß sie thun. Aber dem Ansatz und Versuch zur Beantwortung dieser Frage steht ein doppeltes Hinderniß entgegen, nämlich

a. ein subjektives, die gemeine Scheu der Menschen vor dem Denken. Diese Scheu ist ebenso natürlich, wie gemein; denn bevor der Mensch zu denken anfängt, ist er schon der lebende, fühlende, empfindende, anschauende und vorstellende. In seinen Vorstellungen, wie er sie erzeugt und hat, ist allerdings schon der Gedanke und das Denken selbst, aber als ihm dem Vorstellenden noch ganz verborgen. Im Reich des Vorstellens wird er natürlicher Weise einheimisch, in eben demselben kommt er zu Kenntnissen, aber so, daß seine Vorstellungen selbst durch ihn und durch das im Verborgenen mitwirkende Denken zu Kenntnissen gemacht oder erhoben werden. Letzteres folgendermaßen: eine in seinen Vorstellungen, welche sie sey, aber eine allgemeine wird die associirende Beziehung der übrigen, die er hat; indem diese nun mittelst solcher Association und des im Vorstellenden wirksamen Denkens Kenntnisse werden, entsteht ein Fach, und so viele jener allgemeinen Vorstellungen als associirender sind, so viele Fächer des Wissens entstehen und bestehen. Die erste, tiefste und niedrigste unter diesen allgemeinen Vorstellungen ist die, welche mit dem Namen Natur bezeichnet wird. Mittelst ihrer sondern sich die andern ab und associiren sich; es entsteht ein Fach, die Naturkunde vom Stein, von der Pflanze bis zum Stern und Thier. So sind alle Vorstellungen, alle Kenntnisse associirt durch Deine Vorstellungen. Eine zweite allgemeine und ebenso associirende Vorstellung ist mit dem Namen Geschichte bezeichnet; alte Geschichte, neue Geschichte, Römische, Griechische, Persische u.s.f. Eine dritte ebenso allgemeine ist die mit dem Namen Sprache bezeichnete, das ganze Fach ist die Sprachkunde; so Rechtskunde und weiter bis zur Religion. Da geht es aber nicht mehr, da hört es auf, denn θεός ist keine Vorstellung. So führt das Interesse an Kenntnissen zum Interesse an besonderen Fächern. Wo soll nun einer, hat er sich für ein Fach bestimmt, die Zeit hernehmen zur Beantwortung der Frage: unde origo

cogitationis? So scheut sich jeder vor dem Denken schon von Natur; Logik hört er allenfalls und eilt an die Realien zu kommen.

b. Das andere ist ein objektives Hinderniß, die Sprache selbst. Sie entsteht in dem Uebergang aus dem Empfinden zum Vorstellen und hat ihr Bestehen, wie die Sache selbst und deren Namen im Reich des Vorstellens. Das Gedächtniß und nicht das Denken ist die, die Sprache erschaffende und als mechanisches Gedächtniß die sie bewahrende und erhaltende Macht. Wenn der Mensch zu sprechen anfängt, hebt er auch an zu denken, aber das Sprechen selbst hat zu seiner Voraussetzung nicht das Denken, sondern das Vorstellen; alle Wörter der Sprache sind daher in dieser ihrer Ursprünglichkeit Zeichen für Vorstellungen und so hat jedes Wort einen Sinn; dieser Sinn aber ist eine Vorstellung (imaginatio). Das Wort, welches den Gedanken bezeichnet und in welches er gelegt wird, hat keinen Sinn, denn es fehlt die Bestimmung, welche die Vorstellung hat, als Anschauung und jedes Wort, welches den Gedanken bezeichnet, ist Unsinn für jeden, der im Gebiet der Vorstellung beharrt. Nun soll aber nach der Frage das Denken selbst Gegenstand für es selbst und dann Gegenstand der Erkenntniß werden, das Denken soll bedacht werden. Das ist unmöglich ohne Sprache; der Gedanke muß einen Namen haben und jede Bestimmtheit desselben hat auch einen Namen. Woher die Sprache, die im Reich des Denkens gelte? Es ist kein anderer Rath, als die Sprache aus dem Reich des Vorstellens zu nehmen, aber dann ist sie als die für das Denken und seinen ganzen Inhalt eine wesentlich andere, als die für die Vorstellung war, wenn auch die Namen dieselben bleiben. Sie haben andere Bedeutung. Der sich also darauf einläßt, die menschliche Natur zu erforschen, um sie als der Denkende gründlich zu erkennen, wird genöthigt, zur gemeinen Sprache seine Zuflucht zu nehmen. So ist's dann auch z. B. wenn das Begreifen, wenn das Urtheilen und Schließen genannt wird;

der Name Begriff bezeichnet keine Vorstellung, sondern einen Gedanken, aber der ursprüngliche Sinn des Wortes ist eine Vorstellung, greifen, zusammengreifen ist sinnlich, ebenso theilen ist eine Vorstellung, Urtheil nicht. Der Philosoph also, welcher die Frage thut, führt, indem er die Sprache des gemeinen Lebens führt, doch dem Inhalt und der Bedeutung nach eine andere, daher seine Sprache von denen nicht verstanden wird, noch verstanden werden kann, die sich mit ihrer Sprache nur in den fünf Sinnen und dem Reich der Vorstellung halten. Es ekelt sie an. Kein Wunder, wenn, wo dieses Hinderniß statt hat, die Philosophie perhorrescirt wird.

ad a. Dazu nun, daß jene Scheu vor dem Denken überwunden werde, gehört nur ein kräftiger Entschluß. Ich will's nicht beim sogenannten Studiren lassen, das Denken soll der Gegenstand meines Denkens werden, ich scheue die Anstrengung nicht, wie der Hypochondrist die Bewegung, die frische Luft. Die Scheu vor dem Denken kann nur durch den Willen überwunden werden. Daß einer gewöhnt an's Vorstellen und Einsammeln von Kenntnissen denken wolle, kann kein anderer, als er selbst, bewirken. Zu diesem Entschluß wird die Veranlassung wohl äußerlich gegeben in mehrfacher Weise.

1) Es darf einer nur einander entgegengesetzte Vorstellungen, einander widersprechende Lehren erhalten, so beginnt er leicht zu zweifeln, welches von dem, was vorgestellt wird, das Wahre und Unwahre sey. So lange er nicht zweifelt, denkt er nicht, sondern bleibt bei der Vorstellung, das Zweifeln ist schon ein Denken. Dubitare aude ut sapias, jedoch so, daß Du Dich für Kenntnisse wahrhaftig interessirst, dann hat's gute Wege mit dem Denken.

2) Die Veranlassung zum Denken ist in jedem Fach der Erkenntniß gegeben, denn so sehr das Fach sich blos in Vorstellungen als Kenntnissen halte, sind doch diese Vorstellungen durch den Gedanken bedingt, bestimmt, und hängen sie mit dem

Gedanken zusammen. Darf er nur vom Zweifel aus sein Fach recht bedenken, so gewinnt er ein Interesse am Gedanken; denn das Gefühl ist gut, die Empfindung besser, die Anschauung, gar Vorstellung noch besser, der Gedanke das Beste. Das Fühlen theilst Du mit der Bestie, das Denken mit Gott. — Dazu kommt bei dem Deutschen

3) seine Nationalität. In allen anderen Fächern des Wissens thun es dem Deutschen alle anderen Nationen gleich, ja zuvor, nur nicht im Reich des Gedankens, in der Philosophie. Nach seiner unverwüstlichen Geduld ist er hier wie zu Hause. Nur Griechen und Deutsche gaben der Philosophie wahre Fortschritte, bei keiner andern Nation hat sie solche gemacht. Die übrigen blieben zurück und die Deutschen haben den andern Veranlassung gegeben, weiter zu kommen. Die Ideologie, die Metaphysik ist bei den Franzosen verachtet. Sie haben wohl ihren Des Cartes, Malebranche gehabt, aber verstehen sie dieselben auch? Die Engländer haben ihren Cudworth, Locke, Hume, aber sie wissen nicht, wie die Deutschen, was an ihnen ist. So muß der Deutsche der Lehrer aller andern Völker werden. Das schon sollte bei ihm die Scheu vor dem Denken heben, aber dennoch geht sie bei uns nur periodisch vorbei.

ad b. Mit der Sprache kommst Du in der Philosophie nicht durch. Warum schreiben die Philosophen nicht wie andere Leute? Garve, Feder, die Popularphilosophen thaten das, kamen aber nicht weiter. Spinozas Latein ist nicht Ciceronisch und sehr schwer, wie Kants und Hegels deutsch. Aber gehoben wird die Schwierigkeit der Sprache eines philosophischen Autors dadurch, daß man sich zuerst durch öfteres Lesen desselben in seine Ausdrücke hineinliest.

Schlußbemerkung. Die Frage nach dem Ursprung des Denkens ist der nach dem Ursprung der Nerven ähnlich; diese sind zwar keine Organe des Denkens, aber für Organe des

Empfindens und Vorstellens werden sie anerkannt. Stirbt z. B. der Sehnerve ab, oder der Gehörnerve, so wird das Thier blind und taub, vermag also weder Gehör= noch Gesichtsempfindungen zu haben. Dies reicht bis in's Gebiet der Vorstellungen hinein. Der Nervenkranke im Nervenfieber fängt leicht an zu phantasiren, durch die Störung der regelmäßigen Bewegung der Nerven werden seine Vorstellungen ganz unwillkührlich. Aber sie haben ja auch zu ihrem Inhalt den der Empfindungen und hängen hiermit von den Organen der Empfindungen mehr oder weniger ab. So besonders in der Krankheit der Gelbsucht, zunächst indem das Gelb in's Weiße des Auges tritt, wird auch der Sehnerve davon afficirt, und was der Gelbsüchtige sieht, das ist ihm gelb, und wenn er die Augen schließt und vorstellend sich verhält, so kann er aus den Vorstellungen sogar das Gelb nicht los werden. Für die Frage, die in uralter Zeit schon gethan wurde: woraus und worin entstehen und entspringen die Nerven? gehört zur Beantwortung: Wahrnehmung und Beobachtung. In diesen Observationen verhält sich allerdings der, welcher sie macht, zugleich als denkend, vornehmlich aber als sehend, empfindend, vorstellend. Die Alten hatten für die Beobachtung noch kein Instrument außer dem Messer, die Lupe war noch unbekannt; die neueren Physiologen beobachten mittelst solcher Gläser den Gang der Nerven und finden, daß dieselben unmittelbar aus dem Rückenmark entstehen und mittelbar aus der grauen Masse des Gehirns. Kommt's zur Frage nach dem Ursprung des Denkens, so reichen hier Wahrnehmungen und Observationen nicht hin, so muß vielmehr gedacht, nicht geguckt werden, um das Denken und seinen Ursprung zu begreifen. Diese Frage nun theilt sich in zwei besondere ab. Die eine ist: wie das Denken möglich sey? die andere: wie das mögliche Denken dazu komme, ein wirkliches zu werden und zu seyn?

§. 36.

Die Entstehung des Denkens in seiner Möglichkeit.

Das Reflectiren, obschon ein Wort der Vorstellung, bezeichnet hier doch selbst schon das Denken. Fällt ein Lichtstrahl auf geschliffenen Stahl, so wird er zurückgeworfen (reflectitur). Hier aber bedeutet es das Denken, wie es sich auf sich selbst richtet, kraft welcher Richtung dem Denken es selbst zum Gegenstand wird. Mittelst der Reflexion, mittelst des auf's Denken gerichteten Denkens wird leicht anerkannt, daß das Denken ein Thun (agere) und jeder Gedanke ein Act sey. Der denkende Mensch ist der Thätige und seine Thätigkeit als das Denken ist eine bei weiten mächtigere, von größerer Energie, als jede andere Thätigkeit des Menschen, ausgenommen der des freien Willens, welcher doch auch nicht ohne Denken möglich ist. Eine Action aber ist

a. auch das Gefühl (vrgl. Theil I.). Wird auf das Denken weiter reflectirt, so entsteht die Frage: wodurch das Denken als Thun sich vom Fühlen als eben solchem unterscheide. Die Frage ist nicht die: wodurch und wie unterscheide ich den Gedanken vom Gefühl, sondern: wodurch unterscheidet sich der Gedanke vom Gefühl. Mittelst der Reflexion auf beide ergibt sich, daß der Unterschied sey der des Unmittelbaren von dem des unendlich Vermittelten; der Gedanke ist auch eine, aber unendlich vermittelte Aktion.

b. Ist zu reflectiren auf des Denkens Unterschied vom Empfinden (vrgl. Theil II., Abschnitt I. No. 1.). Auch im Empfinden verhält sich das Individuum aktiv, aber so, daß sein Thun durch ein Leiden bedingt ist und die Empfindung, welche als Aktion hiermit aus dem Gefühl, einer blos einfachen Aktion herausgeht, ist eine verschiedene. Die Empfindung ist eine Affection, der Gedanke hingegen eine Aktion lediglich als solche. Zum Empfinden wird der Mensch mittelst der Nerven, mittelst

des Aeußerlichen bestimmt, zum Denken nicht, zu dem bestimmt er sich selbst. Daher hat Kant die Natur des Sinnes als des Princips der Empfindungen Receptivität genannt, hingegen das Princip des Denkens Spontaneität.

c. Auch die Vorstellung (vgl. Theil II. Absch. I. No. 2.) ist, wie wir wissen, eine Aktion, aber keine einfache mehr, wie das Gefühl, auch keine im Unterschied zwischen dem Einfachen und Complicirten schwebende, wie die Empfindung, sondern complicirt durch Anschauung, Empfindung, Erinnerung. Hingegen der Gedanke, so inhaltsreich er sey, ist gleichwohl eine einfache Aktion und in dieser seiner Einfachheit unendlich über die Vorstellung hinaus, aber doch nicht in's Gefühl zurückgefallen, das auch einfache Aktion ist; denn die einfache Aktion als Gefühl ist eine ganz unmittelbare. Mit dem animalischen Leben ist ohne Dazwischenkunft eines dritten das Fühlen direct oder unmittelbar verknüpft, das lebende Individuum beginnt als fühlendes. Auch als denkendes? Nimmermehr. Vom Gefühl bis zum Gedanken ist ein großer Weg durchzugehen. Keiner kommt als denkender auf die Welt, aber als fühlender allerdings, wenn er lebt. So einfach die Aktion des Denkens gegen die complicirte Aktion des Empfindens sey, so ist sie doch eine vermittelte, nicht unmittelbare. An das Leben, in das Gefühl, in das Selbstgefühl wird das Denken nicht von Außen her gebracht und der Lebende wird nicht, indem er der Fühlende, dann der Empfindende und Vorstellende ist, zum Denkenden gemacht. Als sich fühlend ist das Individuum das Thier, als sich denkend ist es das Ich; als sich fühlend, thierisch, hebt es an zu seyn, als denkend und als sich denkend bringt es sich selbst zum Daseyn. Der Anfang und mit ihm dann der Ursprung (primordium et principium) des Denkens ist das Fühlen als jenes unmittelbar einfache Thun; so findet es sich mittelst der Reflexion auf das Denken selbst und auf das Gefühllose, Leblose. Der Stein, das Metall ist außer der Möglichkeit,

ein denkendes zu werden und zu seyn, das Thier kann dazu kommen. Der Mensch hat die Meinung, daß das Thier die Anlage habe, zum Gedanken zu kommen, und diese Meinung bestätigt es; denn in seinem Anfang ist das Denken das Fühlen selbst. Zuerst so: Das Gefühl ist die Möglichkeit des Denkens, das Gefühllose ist die Unmöglichkeit desselben. Was heißt aber der Anfang? das Princip? der Ursprung? In ihrem Anfang ist eine Bewegung oder Sache noch nicht und zugleich ist sie schon darin (in suo principio, in initio vel actio, vel res non est et pariter est). Dieses Seyn und Nichtseyn als eins und dasselbe ist das Princip, ist der Anfang. Daraus bildet sich der Satz metaphysisch: was nicht an sich ist, das kann es nicht werden; indem es nicht ist, ist es schon, um werden zu können. Das erläutert sich durch Beispiele, die hier des Gedankens wegen erforderlich sind. Die Quelle, z. B. des Rheins ist nicht der Rhein, sondern die Quelle und doch ist sie zugleich der Rhein, nicht die Donau. Wer an der Quelle des Rheins steht, sagt nicht: ich stehe am Rhein. Was strömt nicht Alles in das Wasser, das aus der Quelle kommt? So auch das Pflanzliche. Die Tulpe, die Lilie sind in ihrer Zwiebel, jedoch noch nicht und doch ist jede zugleich darin; aus der Tulpenzwiebel erwächst keine Lilie u. s. w. Was an sich nicht ist, wird nicht. Endlich, ebenso verhält es sich über das Organische hinaus im Intelligenten; zuerst individuell: Alexander, der Held, und Aristoteles, der Philosoph, wurden und waren, die sie gewesen sind, schon im ersten Ansatz des Lebens, aber wahrhaftig war doch keiner schon in dem Mutterschoß der eine der wirkliche Held, der andere der Philosoph, was sie wurden. Jedoch konnten sie es nicht werden, ohne es der Möglichkeit nach schon zu seyn. So im Allgemeinen: das Römische Volk war, als Romulus und Remus Hirten und andere um sich sammelten, und Romulus schon Gesetze und Ordnung brachte, es war da in seinem Beginn noch nicht das Römische

Volk und war doch schon das Römische Volk, sonst hätte es nicht dasselbe werden können. Ist die Tradition richtig, daß die ersten Hirten und Räuber waren, so war's ein Gesindel, worin aber das welterobernde Volk schon steckte. Ebenso ist es mit dem Denken: es hebt an mit dem thierischen Gesindel der Gefühle, welche aber hier nur die animalischen sind, nicht die ästhetischen, moralischen Gefühle, welche ja erst durch's Denken werden. Das Gefühl ist das Denken und ist nicht das Denken. Nun geht ja aber ein nur einigermaßen gründlicher Naturforscher auf den Ursprung dessen zurück, was er erforscht; er hat den Nil kennen gelernt und fragt endlich: wo ist seine Quelle? und der Mensch sollte sich nicht um den Ursprung des Denkens bekümmern? der Abderite, der Krähwinkler!

Aber mit Beispielen ist noch nichts bewiesen; nicht im Gebiet des Vorstellens und wenn auch die Vorstellung bis zu der solidesten Kenntniß geworden wäre, kann dieses geschehen, der Beweis steht allein zu führen im Gebiet des Gedankens, und da kommt für ihn, damit er geführt werde, der Anthropologie die Logik zu Hülfe in folgenden Sätzen:

1) Dasjenige, dessen Gegentheil ebenso sehr ist, als es selbst ist, wird gedacht; das Gedachte aber und der Gedanke, er sey mit ihm identisch oder nicht, sind kein Namenloses, ja schon die Vorstellung ist eine namhafte, wenn auch das Gefühl und die Empfindung namenlos sey. Das aber, dessen Gegentheil ebenso sehr ist, als es selbst ist, heißt das Zufällige und in Ansehung des Gedankens von ihm der Zufall (ἡ τύχη). In der Kosmologie, besonders in der neueren kam und kommt die Behauptung vor: in mundo non datur casus. In der atomistischen Philosophie des Leucipp, des Demokrit und Epicur fand die gerade entgegengesetzte Behauptung ihre Stelle, so daß es hieß: mundus ipse est casus. Wie dem auch seyn mag, so steht doch zu sagen: in ludo datur casus; nämlich

darin erläutert sich der Satz, der Gewinn ist das Gegentheil des Verlustes. Das Seyn des Gewinnes ist auch das Seyn seines Gegentheils, also das, dessen Gegentheil ebenso sehr ist, als es selbst ist, ist das Zufällige. Es ist zufällig, wie die Würfel fallen aus dem Becher, wenn eine Wette gemacht wird. So ist das Zufällige oder Gewinn und Verlust allerdings ein Wirkliches, aber dieses Wirkliche hat keine Noth zu seiner Voraussetzung, indem es ebenso sehr das Eine als das Gegentheil des Einen ist. Kommt Noth herein, so ist der Zufall heraus, so z. B. wenn der Betrüger eigene Würfel führt, die auf bestimmte Augen fallen müssen, dann muß er gewinnen.

2) Wenn das Gegentheil dessen, was ist, nicht ist, dann wird das, was ist, begriffen; und ist schon das Gedachte ein Namhaftes, so ist es vielmehr noch das Begriffene. Das Begriffene ist da die Noth, der Begriff die Nothwendigkeit (ἡ ἀνάγκη). Hat schon das Zufällige Wirklichkeit, so ist vielmehr das Nothwendige ein Wirkliches. Dasjenige, welches ist, indem dessen Gegentheil nicht ist, diese Wirklichkeit hat die Nothwendigkeit in sich, allerdings wohl auf eine bedingte Weise, so daß, wenn die Bedingung mangelt, auch die Nothwendigkeit fehlt. So z. B. verhält es sich mit dem Erwerb gegen den Gewinn. Gewinnt einer, so muß der andere verlieren; erwirbt einer, muß da auch der andere verlieren? Keineswegs. Hier ist Pfiffigkeit, Wette, Würfel nicht Bedingung, sondern die Bedingung des Erwerbes ist der Fleiß und die Arbeit. Im Erwerben will jeder gewinnen, ohne daß der andere verliert, also ist das Gegentheil dessen, was ist, nicht.

3) Dasjenige, welches ist und nicht ist, wird erkannt und benannt; der Name des Erkannten ist der des Möglichen (τὸ δυνατόν) die Möglichkeit (ἡ δύναμις, id quod est et pariter non est, esse potest). Der Begriff des Möglichen ist mithin der von der abstracten Identität des Seyns

und Nichtseyns. Im Zufälligen des ersten Satzes findet das Nichtseyn keine Stelle, das Gegentheil dessen, was ist, ist selbst, im Zufälligen ist eine Einheit des Seyns und des Seyns. Im Möglichen aber ist Seyn und Nichtseyn identisch mit einander. Im Wirklichen ist das Nichtseyn und Seyn des Gegentheils von dem, was ist, völlig ausgeschlossen.

Das Gefühl, der Anfang des Gedankens, ist kein Zufälliges; wird es genannt, so steht dabei an sein Gegentheil zu denken, an's Gefühllose. Aber ein und dasselbe, welches ist und sein positives Gegentheil, das Gefühllose, sind nicht wie in jenem Satz, der die Zufälligkeit aussprach: was ebenso sehr ist, wie das Gegentheil desselben, ist das Zufällige; das Gefühllose ist aber nicht mit dem Fühlenden identisch beisammen. Du kannst nicht gefühllos seyn ohne Fühlender zu seyn, das gehört nicht zusammen. Im Umfang des Zufalls steht das Gefühl nicht (sensus non est fortuitus), sondern im Umfang des Nothwendigen; indem das Gefühl das wirkliche ist, hat es zugleich die Nothwendigkeit in sich und diese Nothwendigkeit allerdings nur als eine bedingte. Das animalische Leben ist die Bedingung, von welcher aus es selbst Gefühl ist und seyn muß. Der Gedanke also seinen Anfang nehmend im Gefühl, ja als Gefühl beginnend, hat zu seinem Princip das Wirkliche, aber er ist noch nicht der wirkliche Gedanke. Das Fühlen, welches ebenso sehr das Denken ist, wie das Nichtdenken, ist das Denken nach seiner bloßen Möglichkeit. Das Gefühl, welches das Denken ist und nicht das Denken, sondern das Gefühl, das ist eben das Mögliche und in dieser Möglichlichkeit, als diese Möglichkeit selbst entsteht das Denken Der Orient des Gedankens ist das Gefühl, indem es selbst schon der Gedanke ist, und nicht ist. Diese Identität des Gefühls zu fassen ist die Schwierigkeit. Das im Gefühl mögliche Denken wird durch Wirken wirkliches Denken.

§. 37.

Die Entstehung des Denkens in seiner Wirklichkeit.

An seinen Gefühlen hat der Mensch mögliche Gedanken und die Mystik, wenn sie als Theorie auf's Gefühl zurückgeht, thut Recht daran; sie hat nur Unrecht darin, daß sie beim Gefühl beharrt, daß sie dasselbe höher anschlägt als den Gedanken, wie wenn das Fühlen, das reine, schöne und innige Fühlen beiweitem trefflicher wäre, als das Denken; ihr Unrecht ist, daß sie das Denken und den Gedanken verschmäht. Alle Philosophen und Theologen sind in ihrem Beginn mystisch, aber sie bleiben nicht, wie jene Mystik beim Gefühl stehen, sondern gehen kraft der Anerkenntniß von dem Verhältniß des Gefühls zum Gedanken über das Gefühl hinaus. Die erste Veranlassung zu dieser Anerkenntniß gibt dem Menschen seine Reflexion auf und über ihn selbst; je bestimmter und gründlicher er über sich nachdenkt und sich zu begreifen und zu verstehen sucht, um so weniger kann er in der Wissenschaft beim Gefühl beharren als dem *A* und *Ω*. Jene Veranlassung zu der berührten Anerkenntniß wird also der Philosophie und Theologie auf's präciseste durch die Anthropologie gegeben; der tüchtige Anthropologe bleibt kein Mystiker. Für die nun in diesem Paragraphen zu beantwortende Frage ist zurückzugehen auf einen zu Anfang des vorigen berührten Punct; nämlich: das Denken ist ein Thun, kein Leiden, ebendasselbe ist aber auch kein durch Leiden bedingtes Thun, der Gedanke ist keine Affection, sondern ein sich durch sich selbst Bedingendes, Bestimmendes und nur von Außen her zu diesem Bedingen und Bestimmen veranlaßtes Thun. Ein Thun nun ist auch das Fühlen und so wäre die hier zu beantwortende Frage die: wie wird das Thun, welches ein Fühlen ist, zu dem Thun, welches ein Denken ist, oder wie verwirklicht sich das Gefühl als der mögliche Gedanke so, daß es

nicht das Gefühl, sondern der wirkliche Gedanke sey? Für die Beantwortung sind besondere Momente zu beachten.

1) Das Thun, oder in Hegel'scher Sprache die Bewegung, ist wenigstens die Möglichkeit, das sich in sich Unterscheidende zu seyn, die Aktion ist wenigstens die mögliche Discretion durch sich selbst. Das Nichtseyn dieser Unterscheidung an sich ist auch das Nichtseyn der Bewegung. So z. E. beim Raum als solchem, er in seinen Dimensionen rückt nicht von der Stelle, er kann sich nicht in sich unterscheiden, dafür ist er aber auch der rein passive, bewegungslose; das rein Aktive hingegen bei der Zeit ist jenes sich in sich unterscheiden, ein Wesentliches und die Zeit eben darum im Gegensatz gegen den Raum die abstracte Bewegung selbst. In ihr bleibt kein Moment auf der Stelle, tempora mutantur. Der Raum des alten Roms ist noch da, die Zeit des alten Roms und mit ihr Rom selbst sind längst vergangen. Nun ist aber das Gefühl nicht nur eine einfache, sondern auch eine identische Bewegung. Als Bewegung ist das Gefühl das sich in sich unterscheiden; als identische Bewegung ist es das sich in sich nicht unterscheiden, aber der Begriff des Möglichen ist eben der vom Seyn und Nichtseyn als einem und demselben. Im Gefühl als Bewegung ist der Unterschied als es selbst und in ebendemselben als der identischen Bewegung ist der Unterschied nicht. In der Unterschiedslosigkeit, welche die identische ist, ist sie eben Gefühl, aber in dem Unterschied ebenderselben, wie sie Bewegung ist, ist sie nicht Gefühl, sondern

a. Empfindung. Unzertrennlich mit der Empfindung ist das Gefühl, obzwar dasselbe als Gefühl eine andere Bewegung ist und als Empfindung eine andere. Das empfindende Individuum ist nothwendiger Weise fühlendes, der Untergang des Gefühls wäre die Vernichtung des Empfindens und selbst in jenen ganz einfachen Thierchen, den Infusorien ist das Gefühl wenigstens die mögliche Empfindung, ja mit dem Ansatz

§. 37.

Die Entstehung des Denkens in seiner Wirklichkeit.

An seinen Gefühlen hat der Mensch mögliche Gedanken und die Mystik, wenn sie als Theorie auf's Gefühl zurückgeht, thut Recht daran; sie hat nur Unrecht darin, daß sie beim Gefühl beharrt, daß sie dasselbe höher anschlägt als den Gedanken, wie wenn das Fühlen, das reine, schöne und innige Fühlen beiweitem trefflicher wäre, als das Denken; ihr Unrecht ist, daß sie das Denken und den Gedanken verschmäht. Alle Philosophen und Theologen sind in ihrem Beginn mystisch, aber sie bleiben nicht, wie jene Mystik beim Gefühl stehen, sondern gehen kraft der Anerkenntniß von dem Verhältniß des Gefühls zum Gedanken über das Gefühl hinaus. Die erste Veranlassung zu dieser Anerkenntniß gibt dem Menschen seine Reflexion auf und über ihn selbst; je bestimmter und gründlicher er über sich nachdenkt und sich zu begreifen und zu verstehen sucht, um so weniger kann er in der Wissenschaft beim Gefühl beharren als dem A und Ω. Jene Veranlassung zu der berührten Anerkenntniß wird also der Philosophie und Theologie auf's präciseste durch die Anthropologie gegeben; der tüchtige Anthropologe bleibt kein Mystiker. Für die nun in diesem Paragraphen zu beantwortende Frage ist zurückzugehen auf einen zu Anfang des vorigen berührten Punct; nämlich: das Denken ist ein Thun, kein Leiden, ebendasselbe ist aber auch kein durch Leiden bedingtes Thun, der Gedanke ist keine Affection, sondern ein sich durch sich selbst Bedingendes, Bestimmendes und nur von Außen her zu diesem Bedingen und Bestimmen veranlaßtes Thun. Ein Thun nun ist auch das Fühlen und so wäre die hier zu beantwortende Frage die: wie wird das Thun, welches ein Fühlen ist, zu dem Thun, welches ein Denken ist, oder wie verwirklicht sich das Gefühl als der mögliche Gedanke so, daß es

nicht das Gefühl, sondern der wirkliche Gedanke sey? Für die Beantwortung sind besondere Momente zu beachten.

1) Das Thun, oder in Hegel'scher Sprache die Bewegung, ist wenigstens die Möglichkeit, das sich in sich Unterscheidende zu seyn, die Aktion ist wenigstens die mögliche Discretion durch sich selbst. Das Nichtseyn dieser Unterscheidung an sich ist auch das Nichtseyn der Bewegung. So z. E. beim Raum als solchem, er in seinen Dimensionen rückt nicht von der Stelle, er kann sich nicht in sich unterscheiden, dafür ist er aber auch der rein passive, bewegungslose; das rein Aktive hingegen bei der Zeit ist jenes sich in sich unterscheiden, ein Wesentliches und die Zeit eben darum im Gegensatz gegen den Raum die abstracte Bewegung selbst. In ihr bleibt kein Moment auf der Stelle, tempora mutantur. Der Raum des alten Roms ist noch da, die Zeit des alten Roms und mit ihr Rom selbst sind längst vergangen. Nun ist aber das Gefühl nicht nur eine einfache, sondern auch eine identische Bewegung. Als Bewegung ist das Gefühl das sich in sich unterscheiden; als identische Bewegung ist es das sich in sich nicht unterscheiden, aber der Begriff des Möglichen ist eben der vom Seyn und Nichtseyn als einem und demselben. Im Gefühl als Bewegung ist der Unterschied als es selbst und in ebendemselben als der identischen Bewegung ist der Unterschied nicht. In der Unterschiedslosigkeit, welche die identische ist, ist sie eben Gefühl, aber in dem Unterschied ebenderselben, wie sie Bewegung ist, ist sie nicht Gefühl, sondern

a. Empfindung. Unzertrennlich mit der Empfindung ist das Gefühl, obzwar dasselbe als Gefühl eine andere Bewegung ist und als Empfindung eine andere. Das empfindende Individuum ist nothwendiger Weise fühlendes, der Untergang des Gefühls wäre die Vernichtung des Empfindens und selbst in jenen ganz einfachen Thierchen, den Infusorien ist das Gefühl wenigstens die mögliche Empfindung, ja mit dem Ansatz

zur wirklichen Empfindung; das Insusceptum ist zugleich sich fühlend, dieses aber ist Anfang der Empfindung. Das Gefühl in jenem Unterschied, wo es nicht einfache Aktion, sondern Affection oder Empfindung ist, kann als das objektive bezeichnet werden, blos als Gefühl ist es weder schon objektiv, noch schon subjektiv. Das Gefühl als Empfindung ist, indem es als Gefühl das noch Bestimmungslose war, ein bereits Bestimmtes. Gegen die bestimmungslose Bewegung, wie sie das Gefühl in seiner Identität ist, ist die bestimmte Bewegung; die einfache Affection oder Empfindung eine determinirte und so eine objektive. Aber das Gefühl ist eben Aktion, ist als solches nicht Affection und somit ist dasselbe,

b. indem es zur Affection wurde, als Gefühl bestimmende, determinirende Bewegung, indem aber determinirende ist es weder Empfindung mehr, noch auch Gefühl mehr, sondern die Vorstellung. Diese kann gegen die objektive Bestimmtheit, worin das Gefühl Empfindung ist, die subjektiv bestimmende Bewegung heissen. Der Gegenstand der Empfindung, wenn es zu ihm kommt, ist der präsente, und so bestimmt er ist, so bestimmt ist sie; der Gegenstand hingegen der bestimmenden Bewegung ist der repräsentirte, daher heißt die Bewegung repraesentatio, Vorstellung. Im Gefühl als solchem ist also zwar nicht der wirkliche Unterschied des Objekts und Subjekts, aber der mögliche, und indem das Fühlen nach a. zum Empfinden, nach b. zum Vorstellen wird, hört jener Unterschied auf, der mögliche zu seyn, er wird der wirkliche. Allein in diesem wirklichen Unterschied wäre, wenn es bei ihm bliebe, die einfache Bewegung, welche das Gefühl ist, vernichtet. Also

c. eben jene Aktion, die mit sich identisch das Gefühl ist, wird zur Negation einerseits der bestimmten Bewegung, welche die Empfindung, andrerseits der bestimmenden, welche die Vorstellung und diese negative Aktion, das negative Thun ist nun weder mehr das Vorstellen, noch das Empfinden, sondern ist

das Fühlen, aber nicht als Fühlen, nicht als solches, sondern als wirkliches Denken. Das Thun nun oder die Bewegung, welche das wirkliche Denken ist, ist identisch, wie es oder sie als das Fühlen ursprünglich war, der Gedanke ist einfache Aktion. Aber das Gefühl in seiner Identität war ein ganz unmittelbares ohne Objekt und Subjekt, ohne Position und Negation, jetzt aber als der Gedanke ist dasselbe in seiner Identität vermittelt; denn schon die Vorstellung ist gegen das Gefühl eine mittelbare Bewegung, das Fühlen wird ein Vorstellen mittelst des Empfindens. Diese Vermittelung des Gefühls zur Vorstellung durch die Empfindung ist eine einfache Vermittelung, der Gedanke hingegen ist das sich doppelt vermittelnde Gefühl durch Empfindung und Vorstellung, und diese geht in's Unendliche und ist unendlich, denn sie ist negativ. Dies Negative der doppelten Vermittelung ist besonders noch zu beachten. Indem das Gefühl der wirkliche Gedanke wird, ist auf Seiten der Empfindung die Vermittelung Negation der Empfindung, Negation des Objektiven. Im Denken sind die Empfindungen des Menschen, das Objektive, nur negativer Weise enthalten, sie sind darin aufgehoben; ebenso ist die Vermittelung Negation des Vorstellens, des Vorgestellten, Subjektiven. Daher das animalisch lebendige Individuum muß fühlen und sich fühlen, es kann nicht anders, das Leben selbst ist der Grund der Nothwendigkeit. Dieses Individuum sodann muß, indem seine Gefühle Empfindungen werden, empfinden; was es empfindet, kann es nicht anders empfinden, als und wie es empfindet. Das lebende Individuum ist auch in seinen Vorstellungen noch mehr oder weniger abhängig von seinen Empfindungen, doch kann es sich eine Sache oder so vorstellen. Das lebende Individuum als denkendes muß nicht, die Aktion als Denken ist von Objekt und Subjekt, von Empfindung und Vorstellung durchaus unabhängig; daher keiner den anderen zum Denken zwingen kann. Mit Bezug auf die Principien

des Empfindens und Vorstellens, welches beides das Vermittelnde ist, kann das Gesagte auch so ausgesprochen werden: das Princip der Empfindungen ist der Sinn theils im Unterschied der fünf, theils im Unterschied des äußeren und inneren für die Anschauung. Das Princip der Vorstellungen ist Einbildungskraft und Gedächtniß. Wird gefragt: welcher Weise die Bewegung, die das Gefühl ist, zu der Bewegung, welche das Denken ist, werde, so kann jetzt so darauf geantwortet werden: das Werden des Fühlens zum Denken ist vermittelt durch den Sinn, was die Anschauung betrifft und durch die Einbildungskraft, das Gedächtniß und die Sprache, was die Vorstellungen betrifft.

2) In den Urtheilen der Menschen über einander wird gewöhnlich dem Gefühlvollen und Gemüthlichen der Vorzug zuerkannt vor dem Gefühllosen oder Gemüthlosen, desgleichen dem, der viele und schöne Kenntnisse hat, vor dem Ignoranten. Aber in beiderlei Urtheil ist bewußtlos oder mit Bewußtseyn vorausgesetzt, daß der Gemüthvolle, der Kenntnißreiche auch der Geistreiche sey; gefühlvoll und gedankenlos, dann ist das Gefühlvolle werthlos, viel wissen durch ein gutes Gedächtniß und es nicht durchgedacht haben, ebenso. Der Werth mithin, den Gefühl, Vorstellung und Kenntniß in der Vorstellung hat, ist ein Werth zuletzt doch durch das Denken und durch die Dignität des Gedankens. Das Gefühl, welches auf die betrachtete Weise durch gedoppelte Vermittelung sich zum Denken macht, ist dieses Denken von seiner Genesis an, und die Erkenntniß, wie das Denken wird, sie vom Gefühl aus, ist genetische Erkenntniß, wie sie die Wissenschaft enthalten und darstellen muß. Man fragt, wodurch unterscheiden sich beide, Denken und Vorstellen, in dieser Identität von einander, oder welches ist der Unterschied zwischen Denken und Vorstellen? Man kann diese Frage dadurch vorerst zu beantworten suchen, daß auf das Denken einerseits und anderseits auf's

Vorstellen reflectirt wird; mithin ganz äußerlicher Weise, indem man Denken und Vorstellen in Gedanken außereinanderhält, und beide in diesem Außereinander zugleich sich gegenüber hat, und da fällt die Antwort so aus: Von dem Vorstellen ist das Denken darin unterschieden, daß jenes zum Gegenstand für dieses von diesem selbst gemacht hat, es, das Denken, aber auch sich selbst zum Gegenstand machen, oder sich, das Denken, bedenken kann. Die Vorstellung kann nicht wieder vorgestellt werden, sondern wird sie genannt, ist sie also in dem Namen von ihr (im Namen Vorstellen) ein Gegenstand, so ist sie gedacht. Man hat Gedanken von den Vorstellungen, aber nicht Vorstellungen von den Vorstellungen. Die Frage daher nach dem Ursprung der Vorstellung, oder wodurch und wie die Seele dazu komme, Vorstellungen zu haben, ist eine Frage des Denkens, nicht des Vorstellens. Der so fragende, z. E. Locke in seinem Versuch über den menschlichen Verstand, ist dabei nicht der Vorstellende, sondern der Denkende. Aber indem es nun an die Beantwortung der Frage geht, kann der, der sie thut, aus dem Gebiet des Denkens, worin er sie that, herunterfallen in's Reich der Vorstellungen, so daß er die Frage zwar denkend that, aber vorstellend beantwortete, wie Locke, wenn er sagt: durch den Eindruck, der vom Gegenstand (Licht ꝛc.) auf die Seele gemacht wird, entsteht die Vorstellung, hier ist er vorstellend in der Antwort, und diese genügt nicht, z. E. dem Leibniz. Eben dadurch steht auch die Empfindung vom Gedanken, das Denken vom Empfinden zu unterscheiden. Die Empfindung nämlich kann nicht selbst empfunden werden, wie die Vorstellung auch nicht; wird sie genannt, so ist sie gedacht; von seinen Empfindungen, wenn er sie ausspricht, hat der Mensch Gedanken. Endlich verhält sich's mit dem Gefühl auch so. Man kann das Gefühl nicht fühlen, so daß es der Gegenstand des Fühlens sey, wird das Gefühl Gegenstand, so ist's das Denken, für das es Gegenstand wird.

Aber diese Verschiedenheit des Denkens vom Vorstellen, Empfinden und Fühlen geht das Denken nichts an, sie ist ein von dem auf Denken und Nichtdenken Reflectirenden gemachter Unterschied, den er dem Denken ꝛc. gibt, nicht sein, des Denkens Unterschied, kein wesentlicher. Jene Antwort auf die Frage genügt also nicht, denn die Frage war nicht: wie unterscheidet man das Denken vom Vorstellen ꝛc., sondern wie unterscheidet das Denken sich vom Vorstellen, Empfinden ꝛc., es gilt also bei der Frage den Unterschied, den das Denken in sich selbst hat, nicht den, den man an es bringt, durch Vergleichung im Vorstellen. Und dieser Unterschied des Denkens in ihm selbst begreift sich allein aus dem Ursprung des Denkens selbst, nicht mittelst jener synthetischen Erkenntniß ist der Unterschied vorhanden, sondern in einer genetischen Erkenntniß muß er sich zeigen.

Die Dignität nun, die das Denken hat, ein Vorzug vor dem Fühlen, Vorstellen u. s. w. wird begriffen und erkannt werden, indem jene genetische Erkenntniß des Denkens explicirt wird. Hier kommt aus Hegels Encyklopädie (3. Aufl. §. 465.) folgender Satz zu Hülfe: „Der Gedanke ist die Sache, einfache Identität des Objektiven und Subjektiven.“ Das ist eine Perle! — Zurückzusehen ist dabei auf §. 33. Dort hieß es

a. der Name ist die Sache, wie sie im Reich der Vorstellungen Gültigkeit hat. Er wie jedes Wort ist das Product des Gedächtnisses, dieser die Sprache erschaffenden Macht; er aber als die Sache ist die Reproduction des mechanischen Gedächtnisses, des auswendiglernenden und behaltenden. So lediglich als Wort und Name, wie das mechanische Gedächtniß ihn hat und behält, ist es oder er, indem die Sache ganz objektiv ist, es wird mechanischer Weise beim Wort oder Namen gar nichts vorgestellt oder gedacht; dann ist es auswendig gelernt, dann ist Wort und Name außer aller Subjektivität gehalten, an sich ein lediglich Objektives. So hieß es aber §. 33:

b. Nicht das Wort, sondern der Sinn, den dasselbe hat, seine Bedeutung ist die Sache, wie sie im Reich der Vorstellung ist; auf das Wort kommt es nicht an, sondern auf die Vorstellungen und Empfindungen. Aber ist das Wort blos mechanisch gefaßt und gehalten das blos Objektive, so ist der Sinn des Wortes, die in das Wort gelegte Vorstellung das Subjektive. Endlich ist §. 83. gesagt:

c. die Intelligenz selbst, das intelligente Subjekt theils als Namen gebend, theils als vorstellend, ist in der Sprache, in die sich das Subjekt gelegt hat, ein blos Objektives, das Subjekt ist zum Objekt geworden. Wo also der Name die Sache, zwischen Objektivität und Subjektivität kein Unterschied ist, hier heißt es: der Gedanke ist die Sache, nämlich die Sache im Aufgehobenseyn jenes Unterschiedes der Objektivität und Subjektivität, die Sache als einfache Identität des Objekts und Subjekts. Diese aber ist die gestern begriffene, indem es unter andrem hieß: daß die Empfindung und ihr Inhalt im Objekt und die Vorstellung in Bezug auf die Empfindung durch das Thun, wodurch sich das Fühlen zum Denken macht, negirt und aufgehoben sey. Da ist also durch jenes negative Thun eine Identität begründet oder bewirkt des Objektiven und Subjektiven und zwar als eine ganz einfache. So ist der Gedanke ganz einfache Aktion, wie das Gefühl, aber die vermittelte Identität des Objektiven und Subjektiven. Das Subjektive in dieser einfachen Identität ist der Gedanke, oder das Denken selbst und das Objektive darin ist das Seyn als solches. Im Resultat dieser Exposition kann jener Satz so ausgesprochen werden: Das Denken ist die einfache Identität seiner selbst und des Seyns, oder das Denken (τὸ νοεῖν) als das Seyn (τὸ εἶναι) ist erst das wahrhafte und wirkliche Denken; umgekehrt: das Seyn als das Denken ist erst das wahrhafte Seyn. Das zeigt sich näher, wenn das Denken hier vorgriffsweise als jenes Thun, welches ein Specificiren ist,

betrachtet wird. Die Natur (ἡ φύσις) in ihrer Machtvollkommenheit ist thätig, ihr Thun ist ein Krystallisiren, weiter ein Organisiren und endlich ein Animalisiren. Aber ihr Thun ist kein Specificiren, denn das ist ein Denken. Ihre Producte die Krystalle, Pflanzen, Thiere sind (existunt), aber ihr Seyn ist bloßes Erscheinen, denn das Seyn ist kein Denken, es ist ein blos objektives Existiren. Das dem Denken so nahe kommende Leuchten, ein Thun der Natur, ist ein Seyn, aber kein Denken, also ein bloßes Scheinen. Das Specificiren hingegen, ein Thun als Denken, hat zu seinen Ergebnissen Producte oder Erzeugnisse, in welchen Denken und Seyn eins sind. Die Species (τὸ εἶδος, ἡ ἰδέα) ist der Natur als Natur unerreichbar, kommt nicht aus der Natur heraus, sondern sie ist ein Gedachtes und hat zu ihrem Princip das Denken. So ist das Specificiren das Denken selbst in der einfachen Identität mit dem Seyn, und die Species ist der Gedanke als die Sache, welcher die einfache Identität des Subjekts und Objekts ist. Ohne Gedanke keine Species und wieder ohne das Seyn der Species kein Gedanke von ihr. In dem Satz: der Gedanke ist die Sache oder die einfache Identität des Subjekts und Objekts ist der uralte Streit der Nominalisten und Realisten aufgehoben. Nominalistisch: Die Arten und die Gattungen sind nicht, sie werden nur gedacht und genannt, sind nur Namen, blos die einzelnen werden nicht allein gedacht, sondern sind auch. Realistisch: Die Individuen sind nicht, das scheint nur, das Specielle und Generische ist, die Natur ist.

Schlußanmerkung: Das Denken beweiset sich als einfach identisch mit dem Seyn, vornehmlich in einem Gedanken und an diesem kann, so zu sagen, unmittelbarer Weise nachgewiesen werden, daß das wahrhafte Seyn das Denken und daß das wahrhafte Denken das Seyn sey. Das ist ein Gedanke von Dir, wenn Du sagst: ich der Seyende denke. Das Seyn ist hier das Denken selbst: ich der Denkende bin. Ich denke ist

Subjekt und das Seyn; ich bin Objekt; wo ist hier der Unterschied zwischen Dir, der ist, und Dir, der denkt. Wer fühlt, sich fühlt, ist der? oder nicht? Das Seyn ist das Prädicat des Denkens und es ist der Denkende, welcher vom Fühlenden urtheilt: er sey. Wer lebt, ißt, trinkt, ist der? nein, noch nicht. Wer denkt, der ist; wer ist, der denkt. Das hat der Mensch im Bewußtseyn beim Schwören: so wahr ich lebe, ist unsicher; so wahr ich bin, das ist das richtige. Also mit dem Leben und dem Gefühl Deiner selbst fängst Du an zu seyn, bist aber noch nicht; mit dem Empfinden, Schauen, Vorstellen, Memoriren fährst Du fort, — bist aber noch nicht; wenn Du denkst, je kräftiger und mächtiger Du denkst, — bist Du. Diese Identität, in welcher das Seyn nichts ist als das Denken und das Denken nichts als das Seyn, begründet den Glauben

a. an Gott als den Geist in seiner denkenden Macht. Aus diesem Grund hat zuerst Anselm den Glauben in dem ontologischen Argument zu beweisen gesucht. Aus eben jenem Grund glaubst Du

b. an Deine Unsterblichkeit. Das Seyn hört nicht auf in jener Identität.

c. an Deine Willensfreiheit.

§. 38.

Das Denken selbst in seinem Ursprung.

Unter den kleinen Abhandlungen, welche Kant neben seinen größeren Werken von Zeit zu Zeit dem Publicum mittheilte, ist eine, die hierher gehört. Sie führt den Titel: was heißt sich im Denken orientiren? Die Frage: woraus und wie entsteht das Denken, hat Kant sich nirgends und niemals vorgelegt, er hat es einfach als gegeben genommen und blos gefragt: wie ist es im Ursprung beschaffen? In seiner Kritik der reinen Vernunft ist der Theil der transcendentalen Logik die Antwort. Es genügte zu seiner Zeit schon, auch nur die

Frage zu thun: was heißt sich im Denken orientiren. Sie war von keinem Philosophen vor ihm gethan und beantwortet worden; er hatte sie gethan und seiner Zeit genügte die Antwort: wer zu Lande oder zu Wasser in die Irre gerathen ist, findet sich leicht zurecht, wenn er den Ort bemerkt, wo die Sonne aufgeht; wer im Glauben oder in seinen vermeintlichen Kenntnissen zu zweifeln beginnt, der irrt und hat sich somit selbst schon in die Irre begeben, und kann nur durch's Denken in Ansehung dessen, was er bezweifelt, aus der Irre herauskommen; dann muß er sich im Denken orientiren. Was heißt das? Allgemeinhin: den Ort entdecken, wo von der Wahrheit aus, wie von der Sonne das Licht ausgeht, sich der Zweifel lösen und zur Wahrheit kommen läßt.

1) Es hält das wohl nicht sehr schwer, sich in einem Gedanken zu orientiren; denn er als dieser ist ein bereits bestimmter, und eben seine Bestimmtheit ist's, kraft deren der Mensch in ihm für seine Forschung und Erkenntniß sich leicht orientirt. Z. B. es wäre der Gedanke der des rein mathematischen Dreiecks. Wer ihn hat, entdeckt die dreifache Bestimmtheit desselben leicht von selbst und so kann er mathematisch orientirt fortfahren.

2) Eben so leicht, leichter sogar ist es, sich in einem Vorrath, in einem Complex von Kenntnissen zu orientiren, die bereits vorhanden, gegeben und in das Gedächtniß aufgenommen sind oder werden. Ihr Zusammenhang ist wohl auch ein bereits bestimmter, und irgend eine allgemeine Vorstellung ist es, welche als die alle übrigen associirende den Zusammenhang hineinbringt. In ihnen orientirt sich einer leicht, wenn er jene associirende Vorstellung hat. So z. B. jedes besondere Fach positiver Kenntnisse und Lehren angehend; ist das Fach die Theologie, so ist die Vorstellung Theologie die associirende aller der Doctrinen und Vorstellungen, welche das Fach begreift. Aber

3) im Denken selbst sich zu orientiren, das ist schwer und verdient wohl eine besondere Frage; denn das Denken ist ein zwar bestimmendes Thun, aber es ist kein bestimmtes, wie der Gedanke Dreieck. Kant selbst nun war und blieb der Meinung, die von ihm so genannte synthetische Einheit des Selbstbewußtseyns oder die transcendentale Einheit der Apperception sey vel quasi der Ort, worin als einem Denken selbst sich das Denken orientire. Diese synthetische Einheit des Selbstbewußtseyns ist der Ausdruck der Identität des Denkens und des Seyns, aber nicht als einer thetischen, sondern als einer synthetischen Identität. Das Seyn (τὸ εἶναι) als seiner sich bewußtes ist von dem Denken unzertrennlich; der seiner sich bewußte Mensch ist der denkende und seyende, so daß auch nach Kant Denken und Seyn synthetisch eins sind und diese synthetische Erkenntniß eine transcendentale genannt wird gegen die blos a priori. In der Kritik der reinen Vernunft zu Anfang der transcendentalen Logik handelt ein besonderer Paragraph über diese synthetische Einheit des Selbstbewußtseyns, jenem Orient des Denkens, und dort ist diese Einheit auch ausgesprochen in dem Satz: ich denke; wie wenn er der Ausdruck sey einer Wahrheit für alle Wahrheit, gegen jeden Zweifel und gegen die Möglichkeit eines solchen Zweifels. Nahe hierbei war schon Cartesius, mit dem die Philosophie speculativ zu werden anfängt. Er erklärte: daß an Allem gezweifelt werden müsse; nur das Zweifeln steht nicht zu bezweifeln, denn das Zweifeln ist ein Denken. Alles kann in Zweifel gezogen werden, nur nicht das Denken, denn um zu zweifeln muß gedacht werden. Das Zweifeln geht also, indem es selbst ein Denken ist, nicht gegen das Denken, aber gegen das Seyn; ob etwas sey, ob überhaupt das Seyn sey oder nur und einzig das Denken, ist zu bezweifeln. Aber bevor dieser Zweifel gelöst ist, ist keine Hoffnung überhaupt aus dem Zweifeln heraus und zur Erkenntniß zu gelangen. Cartesius sprach

daher mittelst der Reflexion des Denkenden auf ihn selbst den Satz aus: cogito, ergo sum, und erkannte, wie dieser Satz zeigt, die Unzertrennlichkeit des Seyns vom Denken an, obwohl er, so wie der Satz steht, den Zusammenhang des Seyns mit dem Denken nur als Folge, als Consequenz nimmt. Diese Folgerung bestreitet Kant, dem seine synthetische Einheit des Selbstbewußtseyns mit dem Satz: ich denke, etwas anderes ist, als jener Schluß des Cartesius. Allein zu rechtfertigen steht Cartesius und seine Weise, sich im Denken zu orientiren, dennoch, sobald bedacht wird: daß der Satz sum nur Schlußsatz eines leicht vollständig zu gebenden Syllogismus ist, der in den Schriften des Cartesius enthalten und nachgewiesen worden ist. Die propositio major des Schlusses heißt: id quod cogitat est; die propositio minor (Subsumtionssatz): cogito; die conclusio (Schlußsatz) ergo sum. An dem Schlußsatz sum ist nun so wenig gelegen, als an Dir und mir, aber der Obersatz: id quod cogitat est ist's, um den es gilt; der spricht ja aus die Identität des Denkens und Seyns. Das Denken orientirt sich im Denken. Da das Denken selbst identisch ist mit dem Seyn, kann durch das Denken der Denkende seine Zweifel lösen; denn er hat an dem Denken in seiner Einheit mit dem Seyn das Princip der Wahrheit. Bei Kant nun, der jene Identität für eine blos synthetische nimmt, ragt das Denken über das Seyn hinaus, aber doch wird von ihm und seiner Kritik ein objektives und subjektives Seyn, jedoch innerhalb der Sphäre des Denkens zugegeben, und er und seine Kritik unterscheidet von diesem Seyn innerhalb des Denkens als objektivem und subjektivem das Seyn an sich jenseits des Denkens und ist das Hauptresultat seiner Kritik: der Mensch erkennet sich, die Welt und die Dinge in ihr nur, wie er sich und wie sie ihm erscheinen, wie sie in seinem Empfinden und Denken, nicht wie sie an sich sind. Daher sich die kritische Philosophie selbst als idealistische und zwar, weil sie die

Principien des Wissens für die Erscheinung begreift als transcendental idealistische bezeichnet. Vor Kant hatte schon Spinoza, durch seinen Vorgänger Cartesius dazu veranlaßt, das Verhältniß des Seyns zum Denken nicht übersehen, aber er nahm das Seyn für das Primäre, das Denken für das Secundäre. Nicht das Ich, sondern die Substanz war es, worauf er dachte. Das Denken nahm er blos für ein Attribut der Substanz, die noch nicht an sich das Denken ist, wie Du nicht die Nase bist, sondern sie hast. Dem Denken als idealem ist das Seyn das Reale. Die Spinozistische Philosophie ist in ihrem Orient realistisch, die Kantische idealistisch. Erst Schelling und Hegel haben zwar nicht jene Identität des Denkens und Seyns, wohl aber das Synthetische derselben bei Kant und Spinoza verlassen und das Denken als thetisch mit dem Seyn eins und dasselbe gedacht, begriffen und erkannt. So auch Göschel in seiner Schrift: der Monismus des Gedankens. Es ist kein Dualismus der Erscheinung und Dinge an sich, es ist auch kein Pantheismus des Spinozistischen Seyns als der Substanz, es ist der Monismus des Gedankens. So erst kam die Philosophie, welche in Kantischer Weise eine analytisch synthetische Methode hat, bei Spinoza eine construirende, dazu, die speculative Methode zu werden und zu seyn. Aber so ist sie unserem Zeitalter noch fremd und hält sich dasselbe, wo es philosophirt, immer noch mehr oder weniger gefangen in jener analytisch-synthetischen und construirenden Weise.

Aber das Denken in seinem Ursprung wird und ist dann zugleich das Denken des Menschen. Er ist der Denkende und er als der Denkende verhält sich zu sich selbst abwärts als der Vorstellende, weiter abwärts als der Empfindende, Fühlende und Lebende. Es ist das lebende Individuum, das denkt. Behält er sich in diesem Verhältniß seiner des Denkenden zu sich dem Vorstellenden, so ist und wird

a. sein Denken vorstellendes Denken. Bei weitem die meisten Menschen sind und bleiben ihr Leben hindurch, so viel sie auch lernen, blos solche, die vorstellend denken und mit deren Denken es aus wäre, wenn sie nicht bei jedem Gedanken zugleich eine Vorstellung hätten. Aber eben der Mensch verhält sich als der Denkende

b. vorwärts zu sich selbst dem begreifenden, verstehenden, vernünftigen. Hält er sich in diesem Denken, so ist sein Denken begreifendes Denken.

So wäre am Schluß des Paragraphen die Frage: durch welche Kriterien das vorstellende und das begreifende Denken sich von einander unterscheiden, oder woran zu erkennen, ob einer wie dazu bestimmt sey, das ganze Leben hindurch vorstellend zu denken, oder ob dazu, begreifend zu denken. Im gemeinen Leben kommt dieser Unterschied vor zwischen Menschen, die ihre Gedanken einer vom andern erhalten, haben und behalten, wie wenn das Denken ebenso angelernt würde wie die Sprache und ebenso mechanisch sey wie das Gedächtniß; diese werden wohl bezeichnet als die nicht selbstdenkenden; und dann zwischen solchen, die, was ihnen auch immer von andern angeboten werden mag, nicht eher annehmen, bis sie es selbst geprüft und beurtheilt haben, und die sich somit gegen jene wie Selbstdenker verhalten. So gemein aber dieser Unterschied, so oberflächlich ist er auch; denn nähme einer die Gedanken, Begriffe und Kenntnisse, wie sie ein anderer hervorgebracht, selbstthätig errungen hat, so würde für ihn der andere gedacht haben und er würde nur der Nichtdenker heißen, weil ein anderer Selbstdenker für ihn war. So wenig aber einer für einen andern essen oder Athem holen kann, so wenig kann auch einer für den andern denken. Also jener Unterschied ist tiefer zu fassen, wenn er Statt haben oder Stich halten soll.

ad a. Das Vorstellen ist noch kein Denken und selbst wenn es ein allgemeines Vorstellen wäre, so ist diese Allge-

meinheit in ihm durch's Denken. Aber ehe der Mensch der denkende wird, ist er lange her schon der vorstellende gewesen; an's Vorstellen ist er gewöhnt und indem er sich zum denkenden macht, bringt er das Vorstellen zum Denken hinzu, macht sich durch's Vorstellen zum Denkenden und legt zuvörderst das größte Gewicht auf die Vorstellungen dabei. Oder so: wer in irgend einem Fach solider Kenntnisse gelernt und gearbeitet hat und fortarbeitet, wird je nach dem Fach anderen unverholen erklären: ich bin Theolog, Jurist u. s. w., aber keiner außer dem Narren wird sagen: ich bin ein Selbstdenker. Das überläßt er andern, das sagen seine Schüler, seine Partei u. s. w. Daß er sich etwa den Freidenkenden nennt, hebt jenen gemeinen Unterschied zwischen dem Nichtdenkenden und Selbstdenkenden nicht auf. Der Freisinnige, wie der Nichtfreisinnige ist doch nur der vorstellend Denkende.

1) Der, dessen Denken ein vorstellendes ist und auch wohl bleibt, hält durch das Vorstellen selbst das Denken und Seyn aus einander, wie wenn beide gar nichts mit einander zu thun hätten, das Seyn etwas anderes wäre, als das Denken. Die Bestimmungen, die das Seyn etwa hat, als die des Schweren, der Masse, des Starren, Leblosen, Pflanzlichen, Animalischen, Lebendigen nimmt er für solche, worin gar kein Denken sey; den Inbegriff des Wissens, die Welt in allen Bestimmungen, dort wo sie Natur ist, Thatsachen, wie er sie sieht, wie sie Geschichte ist, wie er sie hört sich ihrer erinnert, die Welt, urtheilt er, ist die verstandes- und vernunftlose, — ich bin der Denkende. Eben in jenem durch das Vorstellen Auseinanderhalten des Denkens und Seyns, in jenem Nichtahnen der Identität beider, wird von ihm die Sphäre des Seyns, die Welt vorgestellt als eine, in die er erst Gedanken bringe. Natur und Geschichte räsonniren nicht, aber in der Natur, in der Geschichte ist ein Denken, ein Gedanke. Nur das Naturseyn ist das Vernunftlosseyn. An's Vorstellen gewöhnt, bleiben die

meisten Menschen das ganze Leben hindurch bei jenem Auseinanderhalten und ihr Denken bleibt ein vorstellendes.

2) Indem es nur der Vorstellende, Erinnernde, Memorirende ist, welcher denkt, indem er beides, das Denken vom Vorstellen, nicht trennen kann, nimmt er an seinen Forschungen und deren Resultaten allerdings ein Interesse, aber an ihnen, weil er es ist, der diese Untersuchungen anstellt, diese Resultate findet. Bei Allem, was im Leben vorkommen kann und wovon er merkt, es könne ein Gegenstand seiner Untersuchung werden, interessirt er sich, mischt er sich ein. Dieses vorstellende Denken ist ganz egoistisch. Mit diesen Forschungen ist es dann wohl . . . .

3) nicht um den Irrthum zu thun, sondern um die Wahrheit. Der Forschende, welcher den Anderen in Irrthümern bemerkt, geht ihm auf den Leib, sucht die Wahrheit herauszubringen, deren Princip in ihm ist, und damit die Irrthümer zu zerschlagen. Auf jede Art des Aberglaubens läßt er sich ein, als habe der Aberglaube nicht den Glauben, der Irrthum die Wahrheit nicht in sich. Sein Interesse an der Wahrheit ist also ebenso egoistisch, wie sein Interesse an seinen Forschungen.

ad b. Das Begreifen (concipere) ist selbst schon Denken. Das begreifende Denken ist ein vom Vorstellen, Empfinden und von Dir ganz abstrahirendes und ein sich auf das Denken selbst richtendes Denken. Aber wie wenige Menschen kommen dazu und wie wenige können nach ihren Verhältnissen im Leben dazu kommen, für's Denken sich das Vorstellen abzugewöhnen und das Denken denkend zu erforschen. Die Wissenschaft, deren ganze Macht das begreifende Denken ist, ist die Philosophie. Kann es nun einen wundernehmen, daß sie dem Volk, das so durchaus am Vorstellen hängt, ein Aergerniß ist? Das Verhältniß ist: wie wenn der Hund gezwungen werden sollte zu sprechen. Die Philosophie ist die Sonne am Himmel, welche die Erde erleuchtet den menschlichen Geist erleuchtend;

nun kommen bei feuchtem Wetter die Regenwürmer aus der Erde hervor, können aber das Licht nicht ertragen und schlüpfen daher schnell wieder in den Boden zurück. Der Boden sey welcher er wolle, welcher Wissenschaft, es ist der für die Regenwürmer. So wenig die Sonne leidet an ihrer Reinigkeit und Lauterkeit, wenn sie auf den Sumpf scheint, so wenig leidet die Philosophie durch diese Vorstellenden. Sie ist immer sehr angeschrieen worden, aber ihr thut das nichts. Die Momente des Unterschiedes, wodurch das begreifende sich vom vorstellenden Denken unterscheidet, sind

1) daß der, dessen Denken ein begreifendes ist, das Seyn und Denken in ihrer einfachen Identität begreift. Für den begreifenden Denker gibt es nichts, das ihm in der Natur, Welt, Geschichte vorkommt, worin er nicht den Gedanken ahnet und worin es ihm nicht auf den Gedanken ankommt. Die Sache ohne Seele wäre ihm ein Cadaver. Er also übersieht nicht bei dem Unterschied zwischen Natur und Intelligenz die Identität beider. Alles ist in der Welt vernünftig, obzwar die Welt nicht die vernünftige selbst ist; das Beste in Allem ist der Gedanke, obgleich die Welt nicht denkt. Der begreifend Denkende will also zuletzt nicht die Dinge in sich, sondern sich in den Dingen finden, sie sind es, in denen er die Identität ihrer selbst mit dem höchsten Gedanken ahnet. So spricht er von dem Naturgeist, Weltgeist, von einer Vernunft in der Natur, wie sie darin der Gedanke als wesentlich ist.

2) Ohne Interesse kommt nichts in der Welt zu Stande. Das Interesse nun, welches der begreifend denkende Mensch nimmt, ist allerdings ein Interesse an seinen Forschungen, Resultaten, Gedanken, aber nicht um seinetwillen. In allem, was er untersucht, vergißt er sich. Das geht über die Sphäre des vorstellenden Denkens hinaus. Der vorstellend Denkende lernt eine Kunst, weil er sie braucht, die Wahrheit erforscht er, weil er etwas damit anzufangen weiß, bei Allem geht's auf

die Praxis, bei Allem fragt er, wozu brauch' ich's? Der begreifend Denkende vergißt sich dagegen über dem, womit er sich beschäftigt, selbst und so ist

3) sein Interesse an der Wahrheit das um der Wahrheit willen, sie ist ihm das Höchste. Für ihn steht also die Frage: was ist Wahrheit? als die höchste Aufgabe. Alle seine Studien gehen darauf, sie zu lösen. Das Interesse an der Wahrheit um ihrer selbst willen ist das reine, von allem Egoismus unendlich ferne Interesse, wenn nicht irgend etwas von dem Menschen als wahr vorausgesetzt wird. Nimmt er etwas davon an, so nimmt er kein Interesse an der Wahrheit; denn das Interesse an der Wahrheit hat hier zum Kriterium den Zweifel an derselben. Daher daß schon vor Cartesius, besonders aber durch ihn sich für die Philosophie der Satz geltend machte: ἀμφισβητέον ἐστι, de omnibus rebus dubitandum est; dubitare aude ut sapias. Mit diesen Zweifeln fängt das Interesse an der Wahrheit und das Erforschen derselben an.

§. 39.

Das Denken an und für sich.

Es ist dasselbe

a. in der Identität seiner mit dem Seyn das mit sich identische Denken. Als dieses mit sich identische kann es der Gegenstand seiner selbst, wie es das im vorigen Paragraphen sub a. betrachtete vorstellende Denken ist, werden. Dieses vorstellende Denken ist ein unbeachtet lassen, ein kaum Ahnen der Identität des Denkens mit dem Seyn und so ein bloßes Reflectiren auf das mit sich identische Denken, welches dann wohl das rein abstracte Denken genannt wird. Die herkömmliche Logik hat das vorstellende Denken zu ihrem Princip oder Element; zum Princip in dem Satz: das Denken ist sich selbst gleich, die Pflanze ist die Pflanze a = a. Dieser Satz soll das principium identitatis für das Forschen, Erkennen,

Wissen und die Wissenschaft seyn. Ihm wird ein zweiter beigesellt, der sich aus dem ersten wie von selbst ergibt, nämlich das principium contradictionis. Was sich selbst widerspricht, ist nicht mit sich identisch. Diese Logik ist jedem Menschen, der zwar denkt, aber nur vorstellend, sobald er als der Denkende geweckt worden, willkommen, auch ist sie eine für das weitere Studium ganz nützliche Vorbereitungsdoctrin, weiter nichts. Diese Logik begreift das Denken nicht, denn ihr ganzes Treiben ist ein nur vorstellendes Denken oder Reflectiren. Das begreifende Denken kann sie vorbereiten, aber weder selbst haben noch gewähren. Blos vorgestellt nun kann das in der Identität seiner mit dem Seyn zugleich mit sich identische Denken werden als das sich selbst durchsichtige und in sich gleichmäßige Fließen. Der Gedanke (cogitatio) wäre in dieser Vorstellung von ihm: actio sibi perspicua et in se continua. Die Empfindung (sensatio) ist undurchsichtig, sich selbst nicht durchsichtig, der Inhalt, den die Empfindung hat, ist dunkel, die Vorstellung gleichfalls, das Gefühl gar. Das Denken ist ein sich selbst durchsichtiges Fließen; so wird ja auch in dieser Vorstellung gesprochen, wenn es heißt: seine Gedanken, seine Worte fließen. Das Selbstgefühl, das Fühlen überhaupt wurde oben als gleichmäßiges in sich Erzittern vorgestellt, das ist das Denken nicht, sondern es ist das ruhige, gleichmäßige in sich Fließen; das Empfinden hieß ein dumpfes Weben des Geistes in sich, dieses ist das Denken auch nicht, sondern es ist das in sich durchsichtige Fließen; endlich das seiner sich bewußt werden kam vor als das in sich Erwachen, ein solches bloßes Erwachen ist das Denken nicht, sondern ein in sich wach seyn, vollkommen durchsichtig. Diese Vorstellung, welche das Denken in seiner Identität mit dem Seyn dem vorstellenden Menschen einigermaßen näher bringt, kann bis zum Bild, ja bis zum Sinnbild zurückgehen, wo es heißt: das Symbol des Denkens ist der Aether, er den Raum erfüllend und doch so

durchsichtig wie der leere Raum selbst, er im Raum Bewegung, aber die gleichförmigste, ruhigste, ungestörteste. Gegen die atmosphärische Luft ist der Aether durchsichtig, die Luft ist undurchsichtig; das zeigt das Blau. Der Aether ist ganz farbenlos, rein, klar-farbenlos ist der Aether, von unergründlicher Tiefe, offen dem Auge, dem Verstand bleibt er geheim. In der Luft stürmt's, sie ist kein gleichmäßiges ruhig in sich Fließen, sondern ein unruhiges Hin und Her; im Aether ist die Bewegung die gleichmäßigste. Dazu kommt: Aether ist in Allem, was nur Daseyn hat, es sey leblos oder lebendig, es sey elementarisch oder concret. Aether kann daher, weil er in Allem ist, durch künstliche Vorrichtungen aus Allem gezogen werden; ebenso ist in Allem das Denken, im Leblosen und Lebendigen, und aus Allem kann, da er darin ist, der Gedanke gezogen werden. Aber der Aether ist kein Gedanke, der Gedanke kein Aether, wohl wird das Denken als ein ätherisches Bewegen, als himmlisch vorgestellt, aber in der Vorstellung des Aethers wird es nicht begriffen. Die Vorstellung von dem Denken, auch wenn sie noch so klar und heiter wäre, muß doch dazu als unzureichend erklärt werden und zwar darum, weil sie Vorstellung ist. Das Denken als ein Reflectiren, als ein begreifendes Reflectiren auf es selbst, wie es das mit sich identische ist, führt erst zu der Erkenntniß von dem Denken, ist aber dann auch weit von allem Vorstellen, Bild, Sinnbild entfernt. Erkannt wird das Denken von ihm selbst

1) als an sich ganz formell. Aether, Fließen, Durchsichtigseyn sind Realitäten; darin ist nichts formelles als solches. Indem von Vorstellungen, von Bildern, vom Sehen und Hören abstrahirt wird, ist von diesem Reellen oder gar Materiellen ganz abstrahirt. Aber das an sich Formelle in der Erkenntniß des Denkens ist kein inhalt- und wesenloses, wie wenn die Form hier, das Wesen anderswo sey, sondern das Formelle ist das Wesenhafte selbst. Eben in jener Identität

des Denkens mit dem Seyn wird, wie das vorstellende Denken verfährt, von dem Seyn abstrahirt und von seiner Identität mit dem Denken und nur darauf reflectirt, daß das Denken mit sich identisch sey. So ist die Form wesenlos, dem Denken gar nicht angemessen, und ist das Denken das abstracte, wie es jene Logik hat. Wird aber jene Identität des Denkens mit dem Seyn beachtet, so ist das Denken als formell erkannt, begriffen als concret und mit diesem hat es die Logik als begreifendes Denken zu thun, nicht mit jenem abstracten.

2). Das an sich formelle Denken wird durch es selbst erkannt als allgemeines. Aber diese Allgemeinheit ist die des Denkens an sich selbst, nicht die an etwas gedachtem oder gar nur vorgestelltem, und zwar ist sie die am Denken an sich in seiner Identität mit dem Seyn. Es ist also nicht die Allgemeinheit der Vorstellung, die wir kennen, auch nicht die Allgemeinheit des Vorgestellten, wie wenn man sagt: die Pflanze; sondern die Allgemeinheit ist die des Denkens an ihm selber und kraft dieser Allgemeinheit vermagst Du erst jene gemeine Allgemeinheit zu fassen.

3). In dieser seiner Allgemeinheit ist das Denken aber als das noch an sich ganz unbestimmte; in ihm als dem mit dem Seyn identischen sind alle Bestimmungen aufgehoben, negirt, gleichsam wie aufgelöst, ist das Denken gleichsam ein reiner Fluß und Guß, noch ganz durchsichtig, von Bestimmungen nicht getrübt. Die Empfindung als ein Sehen, indem sie etwa die Empfindung des Rothen, Blauen u. s. w. ist, ist hiermit eine bestimmte und muß es seyn, sonst ist sie noch keine Empfindung; ebenso die Empfindung, welche das Hören ist, ist als solche bestimmte Empfindung. Aber im Denken sind ja Gefühle, Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen, Reminiscenzen aufgehoben; es ist so in seiner Allgemeinheit an sich das Unbestimmte.

b. In der Identität des Seyns mit dem Denken

ist dieses ein Thun (agere). Der mit dem Seyn identische Gedanke (cogitatio essentialis) ist eine actio. Das mit dem Denken identische Seyn ist nach jener Unbestimmtheit, die das mit dem Seyn identische Denken hat, kein Leuchten, kein Schimmern, kein Anziehen, wie das Thun der Materie, kein Zurückstoßen, kein Leben, wie das Seyn der Pflanze, kein Athem holen, wie das Athmen des Thiers; es ist das Seyn und als Seyn das Thun. Aber vom Thun überhaupt oder von der Bewegung wissen wir (vrgl. §. 37.), daß sie zu ihrer Bedingung hat das sich in sich Unterscheiden. Was nicht durch es selbst, sondern durch ein anderes außer ihm von sich geschieden oder auch nur unterschieden wird, ist für sich thatlos, unterschiedslos (non agit sed patitur); wo Thätigkeit ist, ist das sich Unterscheiden das sich in sich selbst Unterscheiden. Das Seyn in der Identität mit dem Denken ist ein sich in sich unterscheidendes Thun und zwar auf dreierlei Weise:

1) so, daß die unterschiedenen (ea quae distinguuntur) nämlich das Denken und das von ihm selbst gedacht Seyn noch nicht außer einander sind oder außer einander gehalten werden. Das Denken und Gedachtseyn, diese beiden unterschiedenen sind noch nicht außer einander. So ist das Thun ein Verstehen (to understanding), die That ist als dieses Verstehen der Begriff und das Verstehen selbst im Begriff gefaßt der Verstand. So z. E. enthält der Begriff als solcher die Unterschiede des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, Unterschiede, die das Denken selbst in sich als sich unterscheidend macht. Diese sind aber im Begriff als solchem noch nicht aus einander gehalten, sondern noch in einander geflossen. Oder die Gattung, die Art und das Individuum sind die Bestimmungen, die der Begriff, ohne sie aus einander zu halten, enthält. So wäre das Denken demnach ein Begreifen. Es wird

2) indem es das Thun ist, jenes in sich Unterscheiden dermaßen, daß die unterschiedenen aus einander gehalten werden,

ohne sie zu trennen. Dieses Thun heißt urtheilen. Der Begriff ist ursprünglich getheilt das sich bestimmt in sich Unterscheiden; für den Begriff gelte die Formel: a = a, da wäre in dieser Formel das eine a das Zeichen für das Denken und das andere a für das Gedachte. Der Unterschied ist wie keiner; ist aber das Unterscheiden ein sich Theilen ursprünglich, so tritt so zu sagen das eine Moment außer dem andern. Jetzt ist es ein anderes und heißt es jetzt a = b, das Thier a ist eine lebende Organisation b. Der Begriff ist aus sich selbst herausgetreten, ist analysirt. Der Begriff des Denkens als dieses unterscheidenden Thuns ist in concreto die Urtheilskraft. Endlich

3) ist das Denken das Thun, welches diese ursprünglichen Unterschiede aufhebt. Als das die Identität seiner mit sich und dem Seyn Restituiren ist das Denken das Schließen (συλλογίζεσθαι). Die drei termini des Schlusses major, minor und medius sind drei Gedanken, jeder unterscheidet sich von dem andern und einer von den drei ist es, der den Unterschied aufhebt, so daß die Drei zusammengeschlossen (conclusio) erscheint. Das Denken als dieses seine Unterschiede Aufheben, als das Schließen ist die Vernunft, und so übergibt die Anthropologie der Logik die weitere Untersuchung. Aber in dem Punct, wo das Denken als Vernunft erkannt wird, hat auch die Lehre von der Intelligenz ein Ende. Das Wesen der Intelligenz ist ursprünglich Gefühl und auf seiner höchsten Stufe Vernunft. Das Gefühl ist gleichsam die Knospe der intelligenten Natur; die Empfindung, Vorstellung die Blüthe; der Gedanke die Frucht.

Schluß.

Das Fühlen kennen wir als das mögliche Denken. Die Möglichkeit des Denkens wird eine bestimmte, indem das Fühlen ein Empfinden und Anschauen wird. Als dieses bestimmte ist die Empfindung und Anschauung die Möglichkeit des Begreifens; die Vorstellung die Möglichkeit des Urtheilens,

das Gedächtniß ist die Möglichkeit der Vernunft. Daher die tiefe Bedeutung der Geschichte. Ist der Mensch vernünftig geworden, so vermag er der sich selbst durch sich bestimmende zu seyn. Das mit dem Denken identische Seyn ist dann als Thun das Wollen.

Des zweiten Theiles
Zweiter Abschnitt.
Die Lehre vom Willen.

Sein Verhältniß zur Intelligenz ist §. 17. ausgesprochen. Er selbst für sich und in diesem Verhältniß wäre nun zu begreifen; und ist der Theologie der Gedanke, mithin die Intelligenz in Bezug auf den Glauben und die Wissenschaft von ihm, die Dogmatik, interessant, indem ein gedankenloser Glaube kein Glaube, sondern ein Wahn wäre, so wird ihr noch vielmehr in Bezug auf die Thaten der Liebe der Wille und dessen Begriff für sich und die Wissenschaft von der That, die Ethik interessant seyn; denn wie der gedankenlose, so ist auch der willen- und thatlose Glaube kein wahrhafter Glaube. Der Glaube ohne Werke ist todt. Für die Lehre vom Willen gilt es zunächst darum, ihren Gegenstand zu distinguiren und sie danach einzutheilen.

§. 40.
Eintheilung.

Wie das Werden des Gedankens zu seiner Voraussetzung das Gefühl und dessen Daseyn hat, ebenso setzt die Entstehung

des Willens den Trieb und dessen Daseyn voraus. Sinn und Trieb sind die Grundlagen der Vernunft und Freiheit; kein Mensch kommt als der denkende und auch keiner als der wollende in's Daseyn, jeder aber als der fühlende und als der, dem zugleich der Trieb immanent ist, als der sinnige und durch den Trieb bestimmbare. Den Trieb angehend sind die Paragraphen 11. bis 15. zu berücksichtigen. Er selbst hat zur Bedingung seines Entstehens und Daseyns die lebendige Individualität, sie sey die vegetative oder animalische; das seiner sich bewußte und intelligente Subjekt ist für seine zeitliche und räumliche Existenz bedingt durch die Individualität, das Ich, ein Individuum da und da geboren, so und so formirt, Mitglied der und der Familie, dem und dem Volk angehörend. Was des Triebes nicht fähig ist, z. B. das Element, der elementarische oder irgend ein unorganischer Körper, das vermag auch nicht wollendes zu seyn. Heißt es: der Wind geht, wohin er will, das Wetter will sich ändern u. s. w., so ist metaphorisch gesprochen; denn nur wo Individualität, Leben, Organismus ist, da ist der Trieb zu Hause. Aber die Individualität, die nur eine solche ist, eine einzelne in der Species oder in der Gattung hat lediglich und behält den Trieb, sie kann nicht heraus; hingegen wo die Individualität nur die Bedingung der zeitlichen und räumlichen Existenz, wo sie nicht selbst das Wesen, wo vielmehr das Wesen die Intelligenz ist, da hat jene zwar den Trieb, aber er bleibt nicht in ihr und muß nicht in ihr bleiben, so, daß sie die Individualität ihn in sich schließe und abschließe, lediglich seine Sphäre sey. Er geht vielmehr aus der blos animalischen Lebendigkeit in die ihrer selbst sich bewußte, in die intelligente Thätigkeit ein, aber dann alterirt er sich, er bleibt dann nur zum Theil Trieb und wird

1) die Begierde (cupiditas). Fängt das lebende Kind an, seiner sich bewußt zu werden, so hört es auf, lediglich durch den Trieb bestimmt zu seyn, so beginnt es zu begehren. Die

erste unmittelbare Form daher, welche der Wille hat, ist eben das Begehren, die Begierde, in welche der Trieb sich verwandeln muß, weil er aus seiner Sphäre in die Sphäre des Selbstbewußtseyns eingeht. In der Sprache des gemeinen Lebens gelten daher Wollen und Begehren für ganz einerlei. Was wollen Sie? heißt nichts anders, als: was begehren Sie? Diesem Verhältniß der Begierde zum Trieb gemäß muß es heißen: es gibt keine begehrende Thiere, oder gar: es gibt kein Thier, das Willen habe. Sagt man: der Hund will, so kann das auch nur in metaphorischer Redeweise vorkommen. Das Begehren ist demnach nicht ein thierisches, sondern menschliches Thun und dieses Begehren ist so selbst schon das Wollen, aber noch das ganz unmittelbare, nicht Wollen als Wollen, sondern vom Trieb aus Wollen als Begehren, Wille als Begierde. Aber indem der Trieb einerseits seine Sphäre verläßt, in eine andere, nämlich die des Selbstbewußtseyns eingeht und so zur Begierde wird, bleibt er andrerseits doch in seiner Sphäre stehen; so beim Menschen z. B. der Trieb zum Schlafen wird nicht zur Begierde; so ferner ist, wenn der Hunger, der Durst sich regt, der Trieb rege und bei dem gesunden, nicht verzärtelten und lüsternen Menschen behält im Hunger und Durst der Trieb seine Sphäre; er kümmert sich nicht um die Art der Kost. Begehret nun kann gar nicht werden, ohne irgend ein Objekt, worauf ursprünglich der Trieb als solcher und als Begierde geht. Das Objekt der Begierde ist zunächst identisch mit der Empfindung und sein Inhalt ist ihr Inhalt; aber so ist es noch nicht ein Objekt außer der begehrenden, dazu wird es erst durch die Vorstellung. Was begehrt werden kann, ist also ein mittelst der Empfindung vorgestelltes, ignoti nulla cupido. In der Vorstellung und weiter in der Empfindung ist nun aber jenes Objekt entweder der Natur des empfindenden und vorstellenden Subjekts und seinem intelligenten Wesen gemäß, dann ist das Begehren ein das Objekt Anziehen, An-

nehmen, dann ist das Objekt angenehm und die Begierde ist Lust, positive Begierde sensu proprio; oder eben in der Vorstellung ist das Objekt der Natur und dem Wesen des Begehrenden zuwider, es ist unangenehm, dann ist die Begierde Unlust, negative Begierde, sie ist die Verabscheuung, der Abscheu.

2) Wie das Gefühl, der Trieb und der Gedanke, so auch ist die Begierde als solche und als Verabscheuung Aktion, Bewegung, und zwar eine solche, in der das Subjekt, dessen Bewegung sie ist, das begehrende oder verabscheuende sich gespannt, unruhig, unfriedlich verhält. Das diese Unruhe, diesen Unfrieden des Subjekts Aufheben heißt die Befriedigung der Begierde; ist sie befriedigt, so ist der Begehrende zur Ruhe gekommen; hat das hungernde Thier sich satt gefressen, so ruht es, hat der Mensch seine Wißbegierde befriedigt, so ist er auch ruhig, aber die Befriedigung der Begierde ist zugleich der Grund ihrer Wiedererstehung; von Begierde kommt es zum Genuß, vom Genuß zur Begierde, und so geht das Leben des Begehrenden gleichsam in einem Kreise herum. Durch Befriedigung also tilgt keine Begierde sich, noch wird sie getilgt. Die wahrhafte Befriedigung der Begierde ist daher nicht die Rückkehr aus der Bewegung in die Ruhe, welche Ruhe der Anfang der sich repetirenden Bewegung wäre, sondern ihre wahre Befriedigung ist ein zu etwas anderem werden, als zu Begierde, die sie war. Das andere, zu welchem sie wird, oder dasjenige, als welches die Begierde sich aufhebt, ist die Neigung und diese ist von jener zweifachen Form her, welche die Begierde hat, gleichfalls positiv: die Zuneigung (animi inclinatio), andrerseits negativ: die Abneigung (declinatio). Die zur Neigung gewordene Begierde hat die Natur der Begierde nicht mehr, obwohl man sonst die Neigung zu erklären suchte, daß gesagt wurde, sie wäre die habituelle oder zur Gewohnheit gewordene Begierde. So selbst Kant. Aber eine habituell gewordene Begierde ist in der That noch nicht Neigung. Die

erste unmittelbare Form daher, welche der Wille hat, ist das Begehren, die Begierde, in welche der Trieb sich verwandeln muß, weil er aus seiner Sphäre in die Sphäre des Selbstbewußtseyns eingeht. In der Sprache des gemeinen Lebens gelten daher Wollen und Begehren für ganz einerlei. Was wollen Sie? heißt nichts anders, als: was begehren Sie? Diesem Verhältniß der Begierde zum Trieb gemäß muß es heißen: es gibt keine begehrende Thiere, oder gar: es gibt kein Thier, das Willen habe. Sagt man: der Hund will, so kann das auch nur in metaphorischer Redeweise vorkommen. Das Begehren ist demnach nicht ein thierisches, sondern menschliches Thun und dieses Begehren ist so selbst schon das Wollen, aber noch das ganz unmittelbare, nicht Wollen als Wollen, sondern vom Trieb aus Wollen als Begehren, Wille als Begierde. Aber indem der Trieb einerseits seine Sphäre verläßt, und in die andere, nämlich die des Selbstbewußtseyns eingeht und zur Begierde wird, bleibt er andrerseits doch in seiner Sphäre stehen; so beim Menschen z. B. der Trieb zum Schlafe kommt nicht zur Begierde; so ferner ist, wenn der Hunger, der sich regt, der Trieb rege und bei dem gesunden, nicht verwöhnten und lüsternen Menschen behält im Hunger und Durst der Trieb seine Sphäre; er kümmert sich nicht um die Kost. Begehret nun kann gar nicht werden, ohne ein Objekt, worauf ursprünglich der Trieb als solcher und die Begierde geht. Das Objekt der Begierde ist zunächst gegeben mit der Empfindung und sein Inhalt ist ihr Inhalt; aber so ist es noch nicht ein Objekt außer der begehrenden, sondern wird es erst durch die Vorstellung. Was begehrt werden kann, ist also ein mittelst der Empfindung vorgestelltes, ignoti nulla cupido. In der Vorstellung und weiter in der Empfindung ist nun aber jenes Objekt entweder der Natur des empfindenden und vorstellenden Subjekts und seinem intelligenten Wesen gemäß, dann ist das Begehren ein das Objekt Anziehen

[illegible]men, dann ist das Objekt angenehm und die Begierde ist [illegible], positive Begierde sensu proprio: oder eben in der Vor[illegible]ung ist das Objekt der Natur und dem Wesen des Begeh[illegible]den zuwider, es ist unangenehm, dann ist die Begierde Un[illegible] negative Begierde, sie ist die Verabscheuung, der Abscheu. [illegible] 2) Wie das Gefühl, der Trieb und der Gedanke, so auch [illegible]ie Begierde als solche und als Verabscheuung Aktion, Be[illegible], und zwar eine solche, in der das Subjekt, dessen Be[illegible] sie ist, das begehrende oder verabscheuende sich gespannt, [illegible], unfriedlich verhält. Das diese Unruhe, diesen Un[illegible] des Subjekts Aufheben heißt die Befriedigung der Be[illegible] ist sie befriedigt, so ist der Begehrende zur Ruhe ge[illegible]: hat das hungernde Thier sich satt gefressen, so ruht [illegible] der Mensch seine Wißbegierde befriedigt, so ist er auch [illegible] die Befriedigung der Begierde ist zugleich der Grund [illegible]: von Begierde kommt es zum Genuß, [illegible] zur Begierde, und so geht das Leben des Begeh[illegible] in einem Kreise herum. Durch Befriedigung [illegible] Begierde sich, noch wird sie getilgt. Die wahre [illegible] der Begierde ist daher nicht die Rückkehr [illegible] zur Ruhe, welche Ruhe der Anfang der [illegible] wäre, sondern ihre wahre Befrie[illegible] zu etwas anderem werden, als zur Begierde, die [illegible] Das andere, zu welchem sie wird, oder dasjenige, [illegible] die Begierde sich erhebt, ist die Neigung und [illegible], welche die Begierde [illegible]

[illegible]

Neigung unterscheidet sich von der Begierde, deren Metamorphose sie ist, in folgenden zwei Hauptpuncten:

a. Der Gegenstand der Begierde ist, so bestimmt die Vorstellung und Empfindung von ihm sey, doch als ihr, der Begierde, Gegenstand ein unbestimmter, dieser, jener. Hingegen das Objekt der Neigung tritt aus dieser Unbestimmtheit heraus, ist ein bestimmtes. So z. B. hat die Neugierde, ja die Wißbegierde einen noch ganz unbestimmten Gegenstand, dahingegen die Neigung zu einer Wissenschaft etwas ganz anderes ist, als die Begierde, und wer die Neigung hat, heftet sich auf ihren Gegenstand.

b. In der Befriedigung der Begierde eignet, soweit es kann, das intelligente Subjekt sich den Gegenstand an, wenn sie eine positive Begierde ist, oder hält sie die Vorstellung und den Gegenstand von sich ab, wenn sie eine negative ist; in der Begierde und in dem Abscheu gilt es dem Subjekt um sich. Her damit, fort damit! Dagegen ist die Bewegung eine Neigung und zwar eine Zuneigung, und das Subjekt begibt sich in den Gegenstand, es überläßt sich der Sache, dann ist die Zuneigung Liebe. So mit der Abneigung. Der Hassende geht wohl mit ihm, denkt an ihn, aber mit Haß.

3) Die Neigung bleibt theils bei sich stehen, theils aber geht sie über sich hinaus und hört auf, Neigung zu seyn. Ueber sich hinaus, wozu wird sie? Indem dieses über sich Hinausgehen

a. ein Zurückgehen auf die Begierde wird, wird die Neigung Leidenschaft und da sie die Begierde mit sich zusammenhält, ist sie eine sich selbst widerstreitende Bewegung, ein innerer Widerspruch. Daher die Rede von dem Unvernünftigen der Leidenschaft. Die Ehrliebe ist eine Zuneigung, in der das Subjekt sich der Ehre hingibt, die Ehrsucht ist eine Leidenschaft, worin das Subjekt begehrt, daß die Ehre sich ihm ergebe. Oder die Neigung geht über sich hinaus, so daß das Hinausgehen

b. ein Zurückgehen auf den Trieb ist, so, daß die aus der Bewegung werdende Aktion der wiederkehrende Trieb sey. Allein dieser Trieb ist durch die Begierde und Neigung hindurchgegangen; er hat auf diesem Durchgang seine Natur als Trieb ganz abgelegt. Hier hebt sich der Widerstreit auf; indem die Neigung so die bestimmte wird, erreicht sie sich als Wille.

Wir haben also zu betrachten:

I. Die Begierde mit Bezug auf die durch die Vorstellung bedingte Empfindung.

II. Die Neigung mit Bezug auf die durch den Gedanken bedingte Vorstellung.

III. Die Leidenschaft, a. als die unedle, gemeine, unvernünftige und b. als die edle, freie, mit Bezug auf den Gedanken, wie er sich durch sich selbst bestimmt.

So geht dieser Abschnitt dem ersten gleich in der Eintheilung.

I.
Die Begierde.

§. 41.
Ihr Entstehen.

Das Begehren (cupere) als solches ist nicht das Unmittelbare, sondern das Wollen als Begehren ist dieses Unmittelbare. Der Wille in der Bestimmtheit des Unmittelbaren ist der natürliche Wille (voluntas naturalis). Die Bestimmtheit des Natürlichen hat er aus dem Trieb, welcher als Lebenstrieb, ja selbst noch als Wissenstrieb Naturtrieb ist und als welcher der Wille sich selbst zum Princip hat. Er in seinem Grund ist eben der Naturtrieb, und daher aus diesem Grund oder als der begründete der natürliche Wille. Er erhält wohl die Bestimmtheit des fleischlichen Willens (voluntas carnalis), aber dann nicht durch die Beziehung auf die Natur und den Naturtrieb, sondern in Bezug auf den göttlichen, heiligen Willen;

da ist jener wohl der fleischliche, gegen den Willen Gottes gerichtet. So bezeichnet Paulus das Wollen dieser Richtung gegen Gott κατὰ τὴν σάρκα φρονεῖν, im Gegensatz gegen das κατὰ τὸ πνεῦμα φρονεῖν. In dieser Beziehung geht uns nun hier der Wille nichts an, sondern ist er ein Gegenstand der Theologie, den Du aber nie zu erkennen vermagst, erkennst, wenn Du ihn nicht erst als natürlichen Willen erkannt hast. Es ist das Wollen als Begehren, worauf hier zu reflectiren seyn wird. Wie es selbst, das Begehren als solches, so ist auch sein Entstehen kein unmittelbares, sondern das Entstehen der Begierde ist vermittelt und zwar durch das, was ein Gelüsten genannt wird. Das Gelüsten (concupiscentia), eine Aktion wie die Begierde, ist nicht mehr der Trieb als solcher und doch auch noch nicht die Begierde, sondern ein mittleres zwischen beiden und so ein das Werden des Triebes zum Begehren vermittelndes Moment. Kant in der Vorrede zu seiner Rechtslehre S. 4. gibt von ihm folgende Definition: „Die Concupiscenz ist eine sinnliche, jedoch noch nicht zu einem wirklichen Begehrungsact gediehene Gemüthsstimmung." Wenn auch diese Definition nicht Alles leistet, so leistet sie doch das, daß sie eine Andeutung ist für das Gelüsten als vermittelnd das Begehren. Um das Gelüsten und seine Entstehung zu begreifen, wird zu reflectiren seyn

a, auf sein Verhältniß zum Trieb. Die Natur des Triebes ist die, eine bestimmte Richtung zu haben und dem Subjekt, dessen Trieb er ist, zu geben. Das Objekt, worauf diese Richtung geht, kann ein sehr mannigfaltiges und verschiedenartiges seyn, auch durch dasselbe der Trieb, dessen Richtung jene ist, verschieden bestimmt oder überhaupt modificirt werden, ohne daß er jedoch hierdurch um sich selbst gebracht wird und ohne daß die Richtung, die er hat und gibt, im mindesten alterirt werde. So z. E. hat der Nahrungstrieb eine bestimmte Richtung und gibt er sie seinem Subjekt auf das Nahrungs-

mittel; dieses ist ein verschiedenartiges und in Bezug auf es, das Subjekt jenes Triebes gleichfalls verschieden, das Subjekt dieser oder jener Art bis zur Gattung hin. In den reißenden Thieren ist die bestimmte Richtung, die der Nahrungstrieb hat, die auf's Fleisch und Blut, Heu frißt der Löwe nicht; und in den grasfressenden ist eben der Trieb bestimmt gerichtet auf die Pflanze. Das Thier beharrt in diesem Trieb, er bleibt bei sich. Das Element nun, worin der Trieb sich bewegt und jene Bestimmtheit hat und gibt, ist

1) das Lebende und jedes lebende Individuum als solches. Die Richtung desselben in diesem Element bleibt wie die seinige, so auch die des Individuums unwandelbarer Weise; das Individuum wird und kann kein gelüstendes werden. Die Pflanzenwelt z. B. ist das Element des Triebes in dieser unwandelbaren Bestimmtheit, und wenn, wie eine Vorstellung weiterhin es mit sich bringt, die Bestimmtheit, die noch kein Gelüsten ist und doch Leben, als Unschuld vorgestellt wird, so ist die Pflanzenwelt die Welt der Unschuld. Aber sein Element wird und ist

2) das Selbstgefühl des lebenden Individuums. In diesem Gefühl und aus ihm ist das Individuum Thier, nicht Pflanze. Hat nun schon der Trieb in dem blos lebenden Individuum ohne das Selbstgefühl eine beharrliche Bestimmtheit und gibt sie, so ist seine Bestimmtheit im thierisch lebendigen Individuum, in der Thierwelt überhaupt eine noch bei weitem festere, beständigere, und so bleibt in der Thierwelt der Trieb ganz bei sich, wie energisch er thätig sey mit Bezug auf seine Objekte; nichts bringt ihn um, er bleibt Trieb. So frißt z. B. der Löwe, aber nur der hungrige, wenn er keine Gazelle hat, kein Schaf erreichen kann, aus Noth wohl Mäuse, Ratten, auch Frösche; hat er ein Schaf, so läßt er die Maus laufen; aber lediglich der Trieb gibt diese bestimmte Richtung ohne alles Gelüsten. Es gibt keine gelüstenden Thiere, und in diesem

Punct ist die Thierwelt ebenso unschuldig als die Pflanzenwelt. Das Paradies vor dem Sündenfall ist das der Pflanzen und Thiere, der Garten der Unschuld. Wenn das Thier ein gelüstendes wird, so ist's erst in der Zucht oder Unzucht des Menschen, in der Zähmung; da tritt wohl ein, daß das Schoßhündchen der Dame sich nicht mit Fleisch begnügt, sondern Bisquit will. Hier hat der Mensch das Gelüsten hereingebracht.

3) Das Selbstgefühl ist, wie wir wissen, das Princip des Selbstbewußtseyns. Auf dem Uebergang des Gefühls seiner selbst wird zugleich das Element, welches der Trieb hatte, verändert. Sein Element war nach 1. das lebende Individuum, nach 2. das Selbstgefühl des Lebenden; aber dieses Selbstgefühl wird Selbstbewußtseyn, so ist der Trieb seinem Element entrückt; sein Element wird Selbstbewußtseyn. In diesem Element nun verliert der Trieb die Richtung, die er im Selbstgefühl hatte und dem Subjekt gab, aber der Untergang dieser Richtung ist nicht der Untergang der Thätigkeit, welche der Trieb war, die Thätigkeit besteht fort, nur die Richtung wird negirt. So entsteht das Gelüsten. Sein Begriff in jenem Verhältniß zum Trieb kann so ausgesprochen werden: Das Gelüsten ist der richtungslos gewordene Trieb. Mit dem Gelüsten hebt daher die blos thierische Sicherheit des Triebes und Selbstgefühls an, unsicher zu werden. Das Schaf in seinem Nahrungstrieb rupft mit der größten Sicherheit unter Giftpflanzen die Nahrungspflanze heraus; nicht so der Mensch, wie ihm ein Pflanzenfeld nicht blos Gegenstand des Triebs, sondern der Begierde ist. Hat er nicht vorher Pflanzenkunde, so ist er immer in Gefahr sich zu schaden. Dies wird von der einen Seite, um das Gelüsten zu begreifen, indem sein Verhältniß zum Trieb betrachtet wurde, hinreichen; daher ist

b. zu beachten das Verhältniß des Gelüstens zur Begierde, deren Entstehung dasselbe vermittelt. Dieses Verhältniß ist ein zweifaches, während das zum Trieb einfach war, nämlich

1) das zur positiven Begierde als solcher. Bedingt ist die Entstehung der positiven Begierde durch die auf eine Vorstellung sich beziehende Empfindung, kraft deren das Subjekt ein Objekt hat, das begehrt werden kann. Diese Empfindung in Bezug auf die von ihr unzertrennliche Vorstellung heißt und ist Kenntniß, ja Erkenntniß, die nächste, die erste sinnliche Erkenntniß, die empirische, die Erfahrung. Die Bedingung also, ohne welche die Begierde nicht entstehen kann, ist die Erkenntniß. Daher der angeführte Spruch: ignoti nulla cupido. Die Entstehung aber der Erkenntniß hat zu ihrer Bedingung die Begierde, was nicht begehrt wird, steht auch nicht zu erkennen, der erkennende begehrt. Jenem Satz also steht der andere gegenüber: non cupientis nulla cognitio. Also es kann die Begierde nicht entstehen, ohne daß schon Erkenntniß sey, und es kann die Erkenntniß nicht entstehen, ohne daß Begierde schon sey, das Entstehen der Erkenntniß hat zur Voraussetzung das wirkliche Begehren, und das Entstehen der Begierde hat zur Voraussetzung die wirkliche Erkenntniß. Folglich ist weder der Ursprung der Begierde aus dem Daseyn der Erkenntniß, noch der Ursprung dieser aus dem Daseyn der Begierde zu begreifen. Aber zwischen beiden, dem möglichen Erkennen und möglichen Begehren kann eine dritte Bewegung schweben und diese ist das Gelüsten. Durch dasselbe vermittelt sich das Werden des Triebes zur wirklichen Begierde, indem dasselbe zugleich das Werden der Empfindung, Anschauung zur wirklichen Erkenntniß vermittelt. Wenn der Empfindende auf das, was er empfindet, merkt, aufmerksam ist (vrgl. §. 22.), so wird durch dieses Aufmerken das Empfundene und Vorgestellte ihm ein bestimmter Gegenstand; er empfindet nur und stellt vor, aber indem er aufmerkt, entsteht ein Gefühl der Lust, ein Gelüsten. Dieses Gelüsten ist es, wodurch ihm so zu sagen der Gegenstand näher rückt bis zur Erkenntniß. Die alte mosaische Erzählung von dem Ursprung der Sünde gibt ein treffliches

Beispiel. Adam und Eva, Thiere, die zu Verstand und Vernunft kommen können, stehen vor dem von Gott gepflanzten Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Eva sieht die Früchte. Sie mag gegessen haben. Aber die Schlange stellt ihr die Lieblichkeit vor; sie gelüstet, ißt und gibt dem Adam auch. Beide Augen werden ihm aufgethan, die Erkenntniß entsteht und die Begierde. Gott sagt: Adam ist wie unser einer, er weiß, was gut ist nnd böse. So ist das Gelüsten das Ende der natürlichen Unschuld, an der als dieser wenig liegt, aber es ist der Anfang, das Vermittelnde der Erkenntniß, es ist der Anfang der Weisheit und der Eva ist Dank zu sagen, daß wir keine Schafe im Thierpark mehr sind. Das Thier, wenn es satt ist, ruht, der Mensch, wenn er satt geworden, kann vom Trieb aus noch in Bewegung seyn und Gelüsten tragen; es kommt zur Begierde und die Begierde wird befriedigt. So das Verhältniß des Gelüstens zum Begehren. Aber das Begehren ist

2) ein negatives. Um das Verhältniß zu finden, ist zu unterscheiden

α. der Abscheu (horror, horror naturalis). Er ist der negative Ausbruch des Instinkts und entsteht aus dem mit der Sensation verknüpften Gefühl der Unlust (vrgl. §. 8.). Diese ist besonders die durch den Geruch, auch die durch das Gesicht und selbst wohl durch's Gehör, aber namentlich durch den Geruch. Als jener Ausbruch des Instinkts ist der Abscheu ein ganz thierischer. Nach Verschiedenheit der Species unter den Thieren hat oder erhält z. B. das Pferd die Sensation von einem Cadaver, abhorret, das Thier hat einen Abscheu, es bäumt sich; ist's der Rabe oder die Hyäne, so ist die Sensation vom Cadaver umgekehrt mit dem Gefühl der Lust verknüpft und verzehrt ihn. Ebenso ist die Verabscheuung nicht zu verwechseln

β. mit dem Ekel (nausea). Er hat zu seinem Entste-

hungsgrund die mit dem Gefühl der Unlust verknüpfte Vorstellung eines Gegenstandes, wie sie durch die Empfindung, Perception, nicht Sensation, vermittelt ist. In der Sphäre des Lebens steht der Ekel höher als der Abscheu, nämlich auf der Höhe der Vorstellung. Er ist eine schon menschliche, keine rein thierische Vorstellung. Der Mensch hat vor manchem keinen Abscheu, sondern Ekel. Die Empfindung ist jedoch dabei und die Vorstellung ist also die eines Gegenstandes in seiner Einzelnheit, eine Repräsentation des Präsenten. Wie er in die Allgemeinheit gesetzt wird, so ist nicht nothwendig mit ihr das Gefühl der Unlust verknüpft, so daß Ekel entsteht. Spinne, Kröte, Eidechse und anderes Insectenzeug ist vorgestellt, wenn es genannt wird; aber mit der Vorstellung muß nicht Unlust verknüpft seyn, sie erregt keinen Abscheu, aber in der Empfindung, beim Anblick. Auch kehrt sich dieser Ekel wohl um in eine Lust, in eine Begierde; so ist es in der Erfahrung beim anderen Geschlecht, besonders bei schwangeren Frauen, denen z. B. Appetit nach Spinnen kommt. Ein besonderer Habitus des Individuums bringt hier auch eine Verschiedenheit mit sich angehend die mit der Perception verknüpfte Vorstellung, besonders wenn sie präsent ist. Diese Eigenheit der Individualität hat man nicht übel Idiosynkrasie genannt, als wäre es eine eigenthümliche Mischung der Säfte des Subjekts in seiner Lebendigkeit, die vom Selbstgefühl aus das Bedingende dieser Bewegung sey. So z. B. der Ekel mancher Menschen vor der Katze, ihrer Ausdünstung, ihrem electrischen Wesen, es entsteht eine Unruhe, ein widerwärtiges Gefühl, wenn das Thier gegenwärtig ist.

γ. Die Verabscheuung (fastidium, taedium) hat ihren Sitz nicht wie der Abscheu im Selbstgefühl und ist nicht wie er eine blos animalische Bewegung, sondern ihre Sphäre ist das Selbstbewußtseyn, sie ist eine intelligente Bewegung und hat nicht zu ihrem Entstehungsgrund die mit dem Gefühl der

Unlust blos verknüpfte Vorstellung, sondern die Erkenntniß der Sache, die es verabscheut. Aber die Erkenntniß des Subjekts hat zur Bedingung ihres Entstehens die Begierde; also das Entstehen der Verabscheuung hat zu ihrer Voraussetzung die Begierde; es kann nichts verabscheut werden, was nie begehrt worden. Vermittelt aber ist das Entstehen der Begierde durch das Gelüsten. Auf das Begehren bezieht sich das Gelüsten directer Weise, auf's Verabscheuen erst durch's Begehren; sein Verhältniß zum Begehren ist ein directes, sein Verhältniß zum Verabscheuen ein indirectes. Dabei kann aber gefragt werden: verabscheut nicht der Mensch sehr vieles, was nie von ihm begehrt worden? Wie ist also zu behaupten, durch's Begehren nur werde das Verabscheuen möglich? Antwort: Es ist nicht nöthig, daß jeder das, was er verabscheut, begehrt habe, indem er sonst nicht verabscheuen könne, nur daß es irgend einmal begehrt, dann erkannt und die Erkenntniß fortgepflanzt worden, so daß die traditionelle Erkenntniß Princip der Verabscheuung ist. Sieht gleich der Arsenik aus, wie geläuterter Zucker, schmeckt er gleich süß, wie Zucker, ist also die Vorstellung und die Empfindung mit dem Gefühl der Lust verknüpft, wir verabscheuen ihn doch, der Belehrung zufolge; aber einst mußte Arsenik begehrt worden seyn, um die Erfahrung zu machen und ihn dann indirect zur Verabscheuung zu bringen. So ist es mit allen Miasmen, mit allem, was den Tod schnell oder langsam nach sich zieht. Die Menschen verabscheuen Pflanzengifte, mineralische, animalische Gifte, das könnten sie nicht, wenn nicht in früherer Zeit diese Dinge begehrt und erkannt worden. Durch Schaden wird man klug. Die Nachwelt lebt in diesem Punct von dem, was die Vorwelt oft zu eigenem Schaden errungen hat.

Schluß. Der Begierde geht voraus das Gelüsten und auf sie folgt unter gegebenen Umständen ihre Befriedigung. Der Verabscheuung geht zunächst und ursprünglich voraus das

Begehren und auf sie folgt das positive Gegentheil der Befriedigung. Wie die Befriedigung Ergebniß der Begierde ist, so hat auch der Abscheu sein Ergebniß.

§. 42.
Die Befriedigung der Begierde und das Ergebniß der Verabscheuung.

Es wird wohl gesagt, die Vorstellung eines Gegenstandes realisiren sey ein die Begierde Befriedigen; wer das, was er vorstellt, was also der Gegenstand seiner Vorstellungen wird oder ist, durch sein Thun oder Wirken realisire, der befriedige seine Begierde. Aber wo solcher Weise ein Gegenstand selbst verwirklicht, etwas selbst realisirt wird, da ist die Vorstellung dieses Etwas keine bloße Vorstellung, sondern ein Begriff gewesen und da ist die Thätigkeit des Subjekts für die Realisirung des Begriffs ein Bezwecken, aber kein Begehren. Ist der Begriff realisirt, so ist ein Zweck erreicht und in dieser Thätigkeit hat sich das Subjekt als verständiges, als vernünftiges, ja als wollendes verhalten. Der von dem Menschen erreichte Zweck wird wohl selbst durch ihn zum Mittel gemacht für die Befriedigung der Begierde, aber das ist etwas anderes als der erreichte Zweck. Die Realisirung des Begriffs, die Begierde ist z. B. auf Geld und Gut gerichtet, Du begehrst reich zu werden; vor allem lerne schreiben, rechnen und arbeite, damit Du Dir etwas erwerbest und so kannst Du endlich Deine Begierde auf Reichthum richten und sie befriedigen. Kant in der pragmatischen Anthropologie, erste Ausgabe, S. 203. definirt die Begierde so: „sie ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Zukünftigem als einer Wirkung dieser Kraft.“ Die Definition enthält, und das ist das Kennzeichen einer tüchtigen Definition, zugleich den Begriff der Befriedigung der Begierde. Die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts ist eben das aus dem Trieb

entsprießende Wollen, als blos natürliches. Das Wollen ist eine Selbstbestimmung des Subjekts: Du willst, nicht die Hand. Die Vorstellung von dem Zukünftigen, das aber noch nicht ist, hat das Subjekt, indem dieses Zukünftige Wirkung dieser Kraft wird und ist, wird die Begierde dann befriedigt. Dem Anthropologen rückt diese Definition folgendermaßen näher: der Gegenstand, den eine Vorstellung hat, kann ein schon realisirter Zweck seyn, ein Zweck der Natur, z. B. das bis zum Abfallen reife Obst am Baum, die Macht der Natur producirt und realisirt das Obst; oder der Gegenstand ist ein Thier, z. B. ein Lamm, ein realisirter Naturzweck; oder der Zweck ist ein durch den Verstand des Menschen entworfener und realisirter: die Trauben sind gekeltert, sind geläutert, der Saft gähret im Faß und wird nach und nach durch die Bemühung des Menschen ein reiner guter Wein. Wird das Obst vom Gärtner oder vom kleinen Dieb begehrt, der fette Hirsch verfolgt, die Bouteille verlangt, was ist's, worauf es dann bei der Begierde ankommt? Darauf, daß solch' realisirter Gegenstand, der an sich Substanz ist, aus seiner Substantialität herausgerissen werde. Die Vorstellung von etwas Zukünftigem ist es, wodurch der Zweck realisirt wird, Du begehrst, d. h. der Gegenstand Deiner Vorstellung, die Substanz soll verwandelt werden in etwas Zukünftiges, soll ein Accidenz werden, und geht die Verwandlung vor sich, so wird die Begierde befriedigt; das Obst, der Hirsch wird gegessen, der Wein getrunken, gute Nacht Obst, Wein, Hirsch! Das Bestehende hört auf zu bestehen, Du bestehst. Die Befriedigung der Begierde besteht also darin, daß die Selbstständigkeit des wirklichen Objekts in dem Subjekt aufgehoben, daß das Substantielle zu einem Accidentellen gemacht wird, und ist demnach die Verwandlung der Substanzialität des Gegenstandes der Vorstellung in die Accidentalität, also ein Assimilationsact. Schon beim Instinct findet das nämliche statt: die Pflanzen haben ihr Bestehen, die Heerde Schafe

welchet die grüne Wiese ab, nimmt die pflanzliche Substanz in sich auf, sie wird assimilirt, in succum et sanguinem vertirt; ebenso die Befriedigung der Begierde. Der Gegenstand der Begierde muß nun aber nicht blos ein materieller, er kann auch ein intellectueller seyn und eine Beziehung haben auf Recht und Unrecht, wie er als Mittel Beziehung ist auf den Zweck. Ein Boden, der noch keinem zugehört, fällt einem Individuum in die Augen, er gefällt ihm, er begehrt ihn, ummarktet, pflügt und ackert ihn. Die Begierde macht das Feld zum Mittel für andere Zwecke. Es wird Eigenthum, dort sind meine Zeichen, greif einer 'mal herein, ich jage ihn fort; das Materielle wird intellectuell. Ebenso bei der Ehrbegierde und Wißbegierde.

Die Verabscheuung hat, wie jede Bewegung, irgend einen Erfolg, ein Ergebniß. Bestände die Befriedigung der Begierde in der Realisation der Vorstellung eines Gegenstandes, so würde das Ergebniß der Verabscheuung wohl die Annihilation der Vorstellung eines Gegenstandes seyn müssen. Allein so unwahr jene Angabe ist, eben so unwahr ist auch diese. Das Ergebniß einer Leidenschaft, in welcher eine Verabscheuung aufgehoben, negativer Weise enthalten ist, z. B. das eines tödtlichen Hasses, den ein Mensch gegen den andern trägt, kann die Ermordung, Vernichtung dieses andern seyn; aber so schlimm steht's mit der Verabscheuung nicht. Ihr Ergebniß begreift sich vielmehr folgendermaßen: Der Gegenstand, dessen Vorstellung im Gefühl der Unlust an ihm das Entstehen der Verabscheuung bedingt, ist ein wirklicher, realisirter, wie der der Begierde auch. Aber in dieser seiner Wirklichkeit hat er durch die Vorstellung und das Gefühl des Subjekts von ihm die Bestimmtheit der Accidentalität erhalten; das Ergebniß der Verabscheuung desselben ist das Aufheben dieser Accidentalität, nicht aber das Vernichten des Gegenstandes. Er wird, indem er ein Accidentelles geworden ist, in seiner Substantialität wieder hergestellt oder restituirt und die Verab-

scheuung hat diese Wiederherstellung zum Resultat. So schon bei jenem Abscheu (horror) So bestimmt nämlich der Trieb dem Thier die Richtung auf den Gegenstand hin gibt, kann es doch seyn, daß dasselbe sich zufälliger Weise im Gegenstand vergreift, das Schaf z. B. indem es sehr hungrig auf der Wiese weidet, weidet wohl ein und das andere Blatt einer Giftpflanze mit ab, aber kaum ist es accidentell geworden, so speit es den Gegenstand aus, was bis zum Erbrechen gehen kann. So ist das Ergebniß schon des Abscheus beschaffen. Noch mehr bei dem Ekel (nausea): der ekelhafte Gegenstand, die Spinne, Kröte wird vorgestellt; indem sie dem Subjekt vorkommt, da läuft, kriecht sie, muß, damit der Ekel ein Ergebniß habe, das Thier vernichtet, zertreten werden. So im Ekel hier schon, vollends in der Verabscheuung selbst. Wenn z. E. einer den andern nicht leiden kann, weßwegen auch immer, und die Rede kommt auf ihn, so spricht er wohl: ich mag nichts von dem hören, sprich mir nichts von ihm.

In ihrer Entstehung und ihren Ergebnissen haben Begierde und Verabscheuung ein Verhältniß zu einander, welches zuletzt noch betrachtet werden kann. Der Unterschied nämlich

a. des Begehrens und Verabscheuens ist kein quantitativer, sondern er ist qualitativ, jedes von beiden ist das negative Gegentheil des andern, daher: aus Begierden können keine Verabscheuungen und aus diesen können keine Begierden werden; der Unterschied ist also qualitativ, das Verhältniß negativ. Aber mit diesem Satz scheint gleichwohl die Erfahrung im Widerspruch zu seyn. Was in der Jugend begehrt wurde, ja mit Heftigkeit begehrt wurde, das wird im höheren Alter verabscheut; so lieben Kinder das Süße, älter geworden verabscheuen sie dasselbe und begehren das Bittere und Saure. Ferner: was früherhin verabscheut wurde, wird späterhin wohl ebenso heftig, noch heftiger begehrt. Das wußten die Europäer recht gut im Verkehr und Handel mit den Wilden, z. B. in

Bezug auf das Branntweintrinken, Tabackrauchen u. s. w. Aber es widerlegt die Erfahrung diesen Satz dennoch ganz und gar nicht; denn es wurden nach diesen Erfahrungen, wenn man sie recht betrachtet, nicht aus Verabscheuungen Begierden und umgekehrt, sondern es hat sich nur die Sinnes=, Empfindungs= und Vorstellungsweise verändert; wir sind anders geworden, und so verändern sich Begierden und Verabscheuungen, gehen aber nicht in einander über.

b. Eben in jenem qualitativen Unterschied sind beide einander opponirt, entgegengesetzt. In dieser Entgegensetzung schließen beide einander aus, d. h. in der Begierde kann nicht die Verabscheuung, in dieser nicht die Begierde seyn, sondern jede von beiden hat und hält sich allein in ihr selbst, beide sind nothwendig außer einander. Auch diesem scheint eine Erfahrung zu widersprechen, nämlich daß, so sehr, z. B. ihres Geruchs, ihres ekelhaften Geschmacks, ja ihrer Farbe wegen eine Arznei verabscheuet wird, der Mensch doch die heftigste Begierde dazu haben kann, wie wenn das, was verabscheut wird, auf's heftigste begehrt werde. In Wahrheit aber begehrt der Mensch nicht die Arznei, wie sich schon darin zeigt, daß man nur mit Mühe kranke Kinder dahin bringt, übelschmeckende Arzneien, wenn sie einmal versucht worden sind, zu nehmen, sondern er begehrt die Gesundheit und die Gesundheit begehrend überwindet er den Abscheu. In diesem Fall hat die Begierde für ihre Befriedigung den Gegenstand der Verabscheuung zum Mittel gemacht, und dies Mittel für jenen Zweck, den die Begierde, noch mehr der freie Wille hat, wird mit Ueberwindung der Verabscheuung ergriffen. Diese Erfahrung also bestätigt jenen Satz. Endlich hat aber auch sowohl das Begehren, wie das Verabscheuen mit Bezug auf einander

c. ein Verhältniß zum Wollen als solchem. Obzwar nun hier der Wille in seiner Wesenheit, wo er nicht der natürliche, sondern der Wille als solcher ist, noch nicht begriffen werden

kann, sondern der Begriff desselben nur anticipirt wird, so ist doch das Verhältniß der Begierde und Verabscheuung zum Wollen besonders zu beachten, weil im gemeinen Leben Bestimmungen, welche die des Wollens sind, insgemein mit Bestimmungen, die die des Begehrens sind, verwechselt werden, und zwar mit großem Einfluß auf das sittliche Leben und die Sittlichkeit; nämlich

1) der Willensact ist einem Begehrungsact sehr ähnlich und die Aehnlichkeit verleitet dazu, ihn mit diesem zu verwechseln. In Ansehung der positiven Begierde ist das positive Wollen ein Fordern. Die Begierde hat zu ihrem Objekt den Gegenstand einer mit dem Gefühl der Lust verknüpften Vorstellung, daher Lust haben zu etwas = begehren. Der Willensact hingegen, wie er eine Forderung ist, hat zu seinem Objekt ein Recht in dem Begriff von dem Recht; dieser Begriff des Subjekts von dem Recht als einem Objekt ist auch mit einem Gefühl der Lust verknüpft, aber nicht etwa unmittelbar in der Animalität begründet, sondern in der Intelligenz, in der Moralität, es ist ein moralisches Gefühl. Etwas von einem fordern ist daher ganz ein anderes, als etwas von ihm begehren, der Bettler begehrt, der Gläubiger fordert. So ferner ist der Willensact negativ ein Verweigerungsact, der Begehrungsact wiederum negativ Verabscheuungsact.

2) Im gemeinen Bewußtseyn, wo es einigermaßen ein cultivirtes ist, kommt der Unterschied vor zwischen guten und bösen Begierden. Diesen Unterschied hat die Begierde gleicherweise nur im Verhältniß zum Willen als solchem, ja durch ihn nach seiner Beziehung auf Gesetz und Recht. Was dem Gesetz der Vernunft, dem Gesetz des freien Willens, dem Gesetz Gottes gemäß gewollt oder gethan wird, ist gut, was diesem zuwider gethan wird, ist bös. Begierde und Verabscheuung steht an sich nicht in diesem Verhältniß, sondern kommt erst durch den Willen hinein. Der Wille, der seine

Begierden und Verabscheuungen nicht in Gewahrsam nimmt, nicht beachtet, beherrscht, ist der böse.

3) Damit (was freilich die Anthropologie bezweckt) der Wille in seiner Freiheit und dann in der Bestimmtheit des Guten und Bösen, damit so zugleich die Begierde als gute oder böse erkannt werde, muß vor allem eben die Begierde in ihrem Verhältniß zu ihr selbst betrachtet werden. Dieses Verhältniß ist:

α. das der einen und selben Begierde zu ihr selbst; in diesem Verhältniß ist sie die unmittelbare; oder es ist

β. das der einen Begierde zur andern; in diesem Verhältniß ist sie die mittelbare.

§. 43.

Die unmittelbare Begierde.

In Bezug auf ihren Entstehungsgrund ist keine Begierde eine unmittelbare, denn er, nämlich der Trieb, wird, indem er seine Richtung verliert und so das Gelüsten ist, mittelst des Gelüstens zur Begierde (vrgl. §. 41.). Aber die so gewordene oder entstandene Begierde im Verhältniß zu ihr selbst ist eine unmittelbare, wie oben das Wollen als Begehren auch für ein unmittelbares anerkannt wurde und anerkannt werden mußte. Für den Begriff nun von der unmittelbaren Begierde ist, indem wir das Gelüsten als die Vermittelung ihres Entstehens kennen, zu reflectiren auf die innere Bedingung ihres Entstehens, welche §. 40. genannt und einigermaßen betrachtet wurde. Diese innere Bedingung nämlich, die auf die Empfindung sich beziehende allgemeine Vorstellung ist eine Kenntniß oder Erkenntniß, ohne welche die Begierde unmöglich ist. Das Object dieser Kenntniß nun kann als Gegenstand jener Begierde nicht seyn:

a. ein Allgemeines in seiner Allgemeinheit, denn ihr Gegenstand, oder das, was begehrt wird, existirt, ist ein wirklicher, das Allgemeine aber in seiner Allgemeinheit existirt nicht,

ist ein nur abstractes und höchstens nur gedachtes. So sind z. B. die einfachsten Gegenstände Brod und Wasser; Brod ist ein Allgemeines in der Allgemeinheit, hat keine Wirklichkeit, sondern es ist entweder Brod als Gerstenbrod, Haferbrod oder Kartoffelbrod; Wasser als solches ist nur ein vorgestelltes, aber als Fluß-, Brunnen-, Quellwasser ist es kein allgemeines. Ebensowenig ist das Objekt jener Kenntniß und folglich der Gegenstand jener Begierde

b. ein Einzelnes in seiner Einzelnheit; denn ein solches ist und kann nicht seyn ein Objekt. Das Einzelne in seiner Einzelnheit ist von der Empfindung des Subjekts, ja von dem empfindenden Subjekt selbst noch ungetrennt, es ist der Inhalt seiner Empfindungen und seiner selbst. Dieser Inhalt muß erst herausgeworfen werden. Aber die Begierde hat ein Objekt, hier ist noch keines. Höchstens ist das Einzelne in seiner Einzelnheit, worauf der Trieb sich richtet, identisch mit der Empfindung das Objekt der sie bedingenden Kenntniß. Ist aber

c. das Allgemeine in der Einzelnheit, so existirt dasselbe, ist ein wirkliches und kann es begehrt werden. Die Einzelnheit des Objekts nun hat es mit der Empfindung gemein, und Einzelnes ist und wird es lediglich und allein durch die Empfindung als Gesehenes, Gerochenes, Gehörtes; die Allgemeinheit hingegen hat das Objekt mit der Intelligenz als Denken gemein, mit dem Denken, welches die Bestimmtheit des Allgemeinen in die Vorstellung bringt. Aber das Princip der Empfindungen ist der Sinn, wie das Princip des Allgemeinen das Denken, der Verstand, das Urtheilen und die Vernunft. Durch den Sinn als Empfinden ist das Begehren, was seinen Gegenstand angeht, unmittelbar bedingt und das so bedingte Begehren ist selbst das unmittelbare. Die Begierde also, deren Bedingung die Kenntniß oder Erkenntniß des Gegenstandes, als des in der Allgemeinheit einzelnen Objekts ist, ist die unmittelbare Begierde und die Sinnigkeit, welche die

erste Bestimmtheit des Subjekts als der Intelligenz ist, ist zugleich die erste desselben, als des Willens, aber indem sie die Bestimmtheit des Willens ist, bezeichnet unsere tief metaphorische Sprache sie mit dem Ausdruck: Sinnlichkeit. In Ansehung des Erkennbaren, des Objekts der Begierde ist die Natur des Menschen die der Sinnigkeit, in Ansehung dessen, daß das Erkennbare eben auch unmittelbar begehrt werden kann, ist sie die Sinnlichkeit. Die innere Bedingung des Entstehens der Begierde ist also, was das Objekt betrifft, das empfindende als sinniges und hiermit zugleich das denkende Subjekt. Begriffen ist somit die unmittelbare Begierde im Verhältniß zu ihr selbst als die sinnliche. Das nun, daß die unmittelbare Begierde vorerst selbst die sinnliche Begierde ist, gilt von ihr schlechthin im Allgemeinen, oder: die Bestimmtheit des Sinnlichen ist an der unmittelbaren Begierde die Allgemeinheit derselben, das ist der allgemeine Character des unmittelbaren Begehrens und also auch des Menschen, der der unmittelbar begehrende wird und ist, sinnliches zu seyn. Wie die Sinnigkeit in Ansehung des Wissens, so ist auch die Sinnlichkeit in Ansehung des Begehrens und des Wollens die Natur des Menschen; alle sind sinnlich; Ausnahmen kann's keine geben. Daß alle unmittelbare Begierden und alle Subjekte, deren Begierden sie sind, sinnlich sind, ist weder Mangel noch Mackel an diesen Begierden und an diesen Subjekten und das gegen die Sinnlichkeit sich ereifern, gegen sie fechten ist ebenso unvernünftig und widersinnig, wie gegen das Natürliche zu streiten, beruht auf einem Mangel der Erkenntniß der sinnigen und sinnlichen Natur des Menschen, wie sie beides nothwendig ist. Nicht das macht die unmittelbare oder mittelbare Begierde zu einer bösen, schändlichen, daß sie eine sinnliche Begierde ist; das ist ihre und des Menschen Natur, — sondern wenn sie die böse Begierde wird, so ist es ganz etwas anderes, wodurch sie diese ist, nämlich das, daß der Mensch, dessen Willen nicht in

den Umkreis der Begierden gebannt ist, sich selbst in das Begehren und in die Begierde herabstürzt, in ihr lebt und in ihr, in ihrer Befriedigung seine Bestimmung zu erreichen meint, also das, daß er sie nicht beschränkt und in seine Gewalt oder in die der Freiheit nimmt. 1) Das erste wäre also: die Begierde in der Identität mit ihr selbst ist allgemeinhin als unmittelbare die sinnliche. Aber diese Identität und Allgemeinheit ist eben auch nur eine abstracte, eine Allgemeinheit im Allgemeinen und hat als solche keinen wirklichen Gegenstand. 2) Jedoch unterscheidet die mit sich identische und allgemeine Begierde, wie sie eine unmittelbare ist, sich in sich selbst; sie bleibt als sinnliche nicht dabei, nur allgemeine, nur identische zu seyn, sondern sie setzt sich aus ihrer Identität in den Unterschied, aus ihrer Allgemeinheit in die Besonderheit, selbst in die Einzelnheit, es unterscheidet sich eine Begierde von der andern. Dann sind sie zwei Begierden, dann sind wir aber aus der Unmittelbarkeit heraus, dann tritt der Satz ein: die unmittelbare Begierde ist eine sehr verschiedene, und wie sie vorerst als solche aus ihrer Bedingung begriffen worden, so ist sie nun auch als eine verschiedene zu begreifen. Dieser Unterschied der unmittelbaren Begierde in ihr selbst steht nur zu begreifen durch Reflexion auf das Subjekt, dessen Begierde sie ist und wird. Dieses Subjekt ist der Mensch; er aber steht hier seine unmittelbare Begierde angehend im Verhältniß

a. zu der Natur, die ihn umgibt,

b. zu der Natur, die er selbst hat, und

c. zu ihm selbst, der sie hat und den sie umgibt.

ad a. Die den Menschen umgebende Natur ist die irdische, ihn hat und hält die Erde fest, so lange er lebt, aber ihn umgeben ja auch Sonne, Mond und Sterne, somit wäre ja wohl gleichfalls die solarische, die lunarische und siderische Natur die ihn umgebende. Freilich wohl, aber doch nur so, daß die Natur des Himmels, der Sonne in der irdischen concentrirt

ist und also alles Himmlische nur mit Bezug auf die Erde oder auf das Irdische es ist, was von dem Menschen erkannt oder begehrt werden kann. Das Irdische nun als solches ist aber auch nur ein Allgemeines in seiner Allgemeinheit, das abstract Irdische, folglich kein existirendes Object und demnach kein Gegenstand der Begierde; aufs Irdische als Irdisches geht keine Begierde, und so ungeheuer z. B. in der Tragödie die Begierde des Faust dargestellt wird, darauf geht sie doch nicht, die irdische Natur aufzuheben, zu vernichten, in sich hinein zu nehmen; darauf könnte nur die Begierde des Wahnsinns gehen. Die irdische Natur in ihrem Unterschied ists, die Gegenstand der unmittelbaren Begierde wird. In diesem Unterschied aber vorerst ganz abstract kommen die Erzeugnisse der Erde, ihre Producte in Betracht; die sind das Irdische im Besonderen und dann im Einzelnen, darauf geht die unmittelbare Begierde. Ueberhaupt sind die Erzeugnisse zweifacher Art, nämlich einerseits die des Meeres, von der Auster an, die der Wilde an seinen Ufern sucht und verzehrt, bis zu der Schildkröte hin, mit deren Suppe der Lord Major seine Gäste bewirthet; andrerseits sind die Erzeugnisse der Erde die des Landes, nämlich in der Dammerde, denn im Kalkboden, Felsenboden, Thon u. s. w. wird von der Erde nichts producirt. Denke man sich die Dammerde, welche ungefähr sechszehn Fuß hoch die Erde bedeckt, weg, und das Meer weg, fort ist die Menschheit, Thierheit, die Pflanzen und alle Producte. So reich das Meer ist, so reich ist das Land auf seiner Dammerde von der Eichel bis zur Kokosnuß und den vielen Getreidearten. Der Mensch hat den Verstand und das Geschick gehabt, die Erzeugnisse des Meeres und Landes für seine Befriedigung früh aufzusuchen, und ihre Vermehrung und ihre Veredlung zu bewirken. Durch das sinnliche Begehren ist die Cultur des Menschen in allen diesen Beziehungen bedingt, noch von aller Civilisation abgesehen; die Begierde ist das mächtige Motiv ge-

wesen zur Anstrengung aller seiner Kräfte des Leibes und der Seele. Er ist auch in diesen sinnlichen Begierden in die größte Schwelgerei gerathen und ist zum Theil noch darin; aber diese Schwelgerei und Lüsternheit ist kein Grund, alles in der Welt aufzusuchen, um gegen das Begehren zu declamiren. Indirect war, ist und bleibt das unmittelbar sinnliche Begehren in diesem seinem Unterschied ein Anregungs-, ja ein Beförderungsmittel, sowohl zur Cultur der Intelligenz, als auch zur Cultur des Willens und der Sittlichkeit.

ad b. Die Natur, welche der Mensch hat, ist im Allgemeinen dieselbe, die ihn umgibt, also die irdische; diese jedoch als sich über sich, wie sie die blos irdische ist, hebend und über sich gehoben die menschliche. Schon in der Pflanze dieser unmittelbaren Tochter der Erde ist die irdische Natur zur vegetativen, die irdische Bewegung zur pflanzlichen Bewegung emporgehoben; in dem Menschen, dem Sohn der Erde ist eben jene Bewegung mittelst der animalischen zur denkenden und wollenden emporgehoben. Die irdische aber als menschliche Natur ist im Allgemeinen die eine und selbe, die ganz identische; der, dessen Natur sie ist, sey wer er wolle und bewohne welche Region er könne, die Natur des Eskimos, des Negers ist dieselbe, welche die des Hindus, des Europäers ist. Aber so ist sie auch blos die abstracte, in dieser Allgemeinheit hat sie keine Wirklichkeit, die wirkliche wird und ist sie erst im Unterschied, den sie in sich selbst hat oder setzt. Dieser Unterschied nun in der menschlichen Natur, er zugleich ein Unterschied in der unmittelbaren Begierde, ist

α. ein ganz zufälliger, d. h. ein solcher, der kein Bestehen hat, der sich selbst aufhebt, und zwar weil er theils local, theils temporell oder doch temporär bedingt ist, so daß bei ihm der irdische Raum und die irdische Zeit als Lebenszeit in Betracht kommt. Dem Menschen ist es so zu sagen vergönnt, den Ort, die Region, wo er geboren worden, zu verlassen oder anderswo,

nah oder fern sich anzusiedeln oder einheimisch zu machen. Hierin zeigt sich eben das Zufällige jenes Unterschiedes, er hebt sich auf, hat kein Bestehen. Innerhalb der Wendekreise, ja innerhalb des Polarkreises vermag der Mensch zu entstehen, zu existiren und zu leben, und innerhalb dieser Kreise in jener Localität, in diesem Irdischen ist seine Natur anders bestimmt, als anderswo und dieser Unterschied ist auch ein Unterschied in seinen Begierden. Der Mensch verläßt den hohen Norden und wendet sich nach Süden, nach Italien; seine Natur und Begehrungsart verändert sich nach den Objekten. So auch umgekehrt, wenn nach Kant nur die Feindseligkeit der Menschen gegen einander einen Theil derselben aus der gemäßigten Zone in die nördliche gesprengt hätte. Nicht anders in der Hauptsache verhält es sich, was das Temporäre angeht, in jenem zufälligen Unterschied. Das Kind wächst heran, die Jugend verwandelt sich in's Mannesalter, das Mannesalter in's Greisesalter und mit dieser Veränderung verändert sich auch seine irdische Natur, ohne daß sie aufgehoben werde. In dieser Veränderlichkeit jenes Unterschiedes verändern sich auch die unmittelbaren Begierden und bleiben doch unmittelbar. Das Kind begehrt ein einzelnes Objekt in seiner Allgemeinheit, Du auch; es begehrt es als dieses, es will das und das, z. B. ein Stück Kuchen haben, Du nicht. So hat das Volk auch sein Kindesalter, Jugendalter, Mannesalter und den allmähligen Verfall. Aber es ist eben jener Unterschied

β. ein **nothwendiger**, bei dem es, wo er ist, sein Verbleiben hat und der sich nicht aufhebt. Auch in diesem Verhältniß des Menschen zu seiner Natur, wo der Mensch der in ihr bleibende ist, unterscheiden sich die unmittelbaren Begierden in sich selbst. Der Unterschied ist 1) der des Geschlechts (discrimen sexus). Die Natur des Mannes und Weibes ändert sich nicht, ein Mannweib, wie ein weibischer Mann, ist etwas unnatürliches. Bedingt ist nun die unmittelbare Begierde

zunächst durch die Empfindung, deren Princip der Sinn ist in der Bestimmtheit des inneren und äußeren Sinnes zugleich. Bei dem weiblichen Geschlecht herrscht die Bestimmtheit des inneren vor der des äußeren Sinnes vor, und die Regsamkeit des weiblichen Sinnes ist vorzugsweise die Receptivität selbst mit Bezug auf die Sinnorgane den Geruchsinn, Gehörsinn, Geschmacksinn; bei dem männlichen herrscht umgekehrt die Bestimmtheit des äußeren vor der des inneren vor, auch in den Organen Gesichts-, Gefühl- und Tastsinn. Die Regsamkeit des männlichen Sinnes ist hier Energie. Durch die Regsamkeit des Sinnes als Receptivität und Energie sind die unmittelbaren Begierden bedingt. Diese sind von jener Receptivität her bei dem Weib die zärteren, feineren und mehr in der Innerlichkeit als Aeußerlichkeit, die innigeren, bei dem Mann die stärkeren und heftigern. Der Unterschied ist 2) der des Stammes (discrimen stirpis). Kein Stamm verwandelt und kann sich je in den andern verwandeln, keiner kann aus sich heraus; aus dem Spartaner wird kein Athenienser, aus dem Hessen kein Sachse, aus dem Schwaben kein Pfälzer. Wo sich der Stamm vermischt, ist er selbst aufgehoben, wie bei den Israeliten die zwölf Stämme. Jeder Stamm in seinem Unterschied vom andern ist auch in seiner Begehrungsweise eigenthümlich, wodurch diese Begehrungsweise auch immer im Stamm bestimmt seyn mag, wie z. B. die schwarze Suppe der Spartaner, welche kein Athener essen mochte. Je tiefer der Stamm zurücksteht in der irdischen Natur des Menschen bis dorthin, wo sie an die thierische grenzt, desto greller ist der Unterschied, den die Begierde in sich selbst hat. Der Mensch begehrt z. B. rohes Fleisch (Eskimmanzi heißt: ein Roh-Fleisch-Fresser); je menschlicher der Stamm wird, je mehr sich der Mensch von dem natürlichen Zustand entfernt, desto mehr läutert sich seine Begierde. Der Unterschied ist 3) der des Volkes, aber nicht in seinem Verhältniß zu einem andern Volk, sondern in seinem

Verhältniß zu den Stämmen, in denen es sein Bestehen erhielt und noch hat. Die Begehrungsweise eines Volkes ist herkömmlich geworden durch Angewöhnungen, Gesetze, Statuten u. s. w.

ad c. Das Verhältniß des Menschen zu sich selbst ist nicht das, worin er unmittelbar zu sich selbst steht; in ihm ist er mit sich identisch und seine Begierden haben die Bestimmung der Identität. Hier gilt es die Bestimmtheit des Unterschiedes und es ist das Verhältniß des Menschen zu einander, des einen zum andern, worin sie, so groß ihre Aehnlichkeit und sonstige Gleichheit sey, doch von einander verschieden sind. Im Verhältniß des einen, der seiner selbst sich bewußt werden kann, zum andern, der seiner sich bewußt ist, und nur in diesem Verhältniß wird das mögliche Bewußtseyn zum wirklichen Bewußtseyn. Der Mensch blos in seiner Animalität kommt unter den Thieren nicht zum Bewußtseyn seiner selbst, sondern nur unter den Menschen und seiner sich bewußt worden, bleibt er auch nur, so lange sein Verhältniß zu den Menschen besteht, seiner sich bewußt. Wird er aus diesem Verhältniß herausgerissen, in die Einsamkeit versetzt, so büßt er das Selbstbewußtseyn wieder ein, er wird blödsinnig, wahnsinnig, verrückt, was die bei der Erstürmung der Bastille gemachte Erfahrung bestätigt. In diesem Verhältniß der Menschen zu einander bestimmen sie sich gegenseitig durch einander. Mutter, Vater, Amme bestimmen die Kinder, die erst zum Bewußtseyn kommen. Aber eben das Bestimmen ist auch ein sehr verschiedenes und durch diese Verschiedenheit bedingt sich ein Unterschied in den Begierden selbst, wie sie die unmittelbaren sind. Je näher in jenem Verhältniß die einen zu den andern stehen, um so größer und unmittelbarer ist das sich durch einander Bestimmen derselben. Der nächste aber, der unmittelbarste Kreis, worin sie in jenem Verhältniß sind, ist die Familie und sey es auch eine Zigeunerfamilie. Es kommt also in Betracht

1) der Unterschied der Familie (discrimen gentis). Jede

ist von jeder abgeschieden, für sich abgeschlossen, jede bildet ein, wenn auch noch so kleines organisches und intelligentes Ganze. Jeder andern gegenüber in diesem Ganzen ist eine gemeinsame Gewohnheit des Lebens, eine Innigkeit der Glieder, woraus die Familie besteht, in jeder für sich und wie sie von jeder andern sich unterscheidet. Daraus aber bildet sich eine eigenthümliche sinnige Lebens- und Begehrungsweise der einzelnen Glieder jeder einzelnen Familie. Die unmittelbare Begierde nun bedingt durch die Kenntniß und Erkenntniß ihres Gegenstandes hat an der Aufmerksamkeit (vrgl. §. 22.) entfernter Weise den bedingenden Grund; denn nur durch die Aufmerksamkeit kommt es zur Kenntniß des Gegenstandes. Diese Aufmerksamkeit mit der unmittelbaren Begierde verknüpft ist die Grundlage des Characters. Wie es also unter den Gliedern einer Familie von der Abstammung her mehr oder weniger in der äußeren Gestalt, besonders in den Gesichtszügen Familienphysiognomien gibt, so gibt es auch aus jenem gemeinsamen Familienleben in jener Gewohnheit, in jenen Begierden Familiencharactere. Es ist möglich, einen Menschen, dessen Familie der andere kennt, den er selbst aber noch nicht kennt, als Mitglied der Familie, besonders aus dem Begehrungsact zu errathen.

2) Die Familien in Verbindung mit einander durch gemeinschaftliche Gesetze und Sitten bilden ein Ganzes zunächst als die bürgerliche Gesellschaft, welche sich in besondere Stände (discrimen ordinis) aus dem Grund jener Bedürfnisse, Gesetze, Sitten u. s. w. gliedert. Dieser Stände sind dem Wesen nach drei: der Nährstand, der Wehrstand, Lehrstand. Der Nährstand, der Landmann als Ackerbauer, der Hirt, der Handwerker, mechanische Künstler, hat eine ihm eigenthümliche Begehrungsweise, die Begierde geht auf Erwerb, und dieser Begierde sind in diesem Stand alle andere untergeordnet. Beim Wehrstand ist die Bestimmung: Schutz mit Gefahr des eigenen Lebens. Seine Begierde geht nicht auf Erwerb, sonst

wäre es der Nährstand, sondern ihm kommt es auf die Ehre an, auf die Ehre der Verachtung der Gefahr für das Vaterland. Beim Lehrstand gilt es wieder den Erwerb, aber nicht den materiellen, sondern den intellectuellen; die Begierde wird hier Wißbegierde. Der Unterschied dieser drei Stände ist auch ein Unterschied der Begierden und dieser Unterschied ist kein zufälliger, sondern ein nothwendiger; die Nation ist keine Armee, der General kein Professor.

3) Es ist noch zu beachten der Unterschied des Volkes. Er ist nicht zu verwechseln mit dem der Nation, welcher sich auf sie im Verhältniß zu den Stämmen bezieht, während es hier der Unterschied des einen Volkes vom andern ist. Auch er ist ein nothwendiger; kein Volk kann in ein anderes Volk verwandelt werden, so daß es das eine zu seyn aufhörte, aber Völker können sich mit einander vermischen, dann hören mehrere auf, was sie waren, sie gehen unter. Durch diesen volksthümlichen Unterschied ist auch ein Unterschied in den unmittelbaren Begierden, welchen die Localität, Fruchtbarkeit, das Territorium u. s. w. bestimmt und so hat, wie jede Familie einen ihr eigenthümlichen und wie jeder Stand seinen Character hat, auch jedes Volk einen ihm eigenthümlichen Character.

Aus der Untersuchung hebt aber schon, wie aus dem Gesagten hervorgeht, die unmittelbare Begierde an, als eine mittelbare Begierde betrachtet zu werden. Hier ist die Vermittelung durch das gegenseitige Einwirken schon vorhanden, und so folgt:

§. 44.

Die mittelbare Begierde.

Sie ist eine solche, deren Möglichkeit eine andere Begierde entweder als wirkliche, oder doch als wirklich gewesene zur Voraussetzung hat und deren Entstehung sich durch diese andere vermittelt. Von der einen nun wird die andere entweder

a. als das Objekt der einen vorausgesetzt. Das Subjekt, dessen Begierde die eine ist, hat von der anderen, sie sey eine wirkliche oder wirklich gewesene, Notiz oder Kenntniß. Allein es hat die andere Begierde nicht, sondern nur die eine; es richtet sich also das Subjekt als begehrendes auf ein Objekt, welches selbst eine Begierde ist; es wird von dem Menschen eine Begierde begehrt. C. C. E. Schmid in seiner empirischen Psychologie hat zuerst diese Begierde gefaßt und begriffen und den Begriff ausgesprochen, wonach, indem die Begierde Gegenstand ist für eine Begierde, eigentlich von dem Subjekt eine Begierde begehrt wird. Es ist dieses jedoch nicht wunderlicher, wie wenn es heißt: eine Erkenntniß erkennen, einen Begriff begreifen. Im einfachen Naturleben der Menschen kommt allerdings diese mittelbare Begierde noch nicht vor, aber im Wohlleben, im raffinirten, wo der Mensch in der Befriedigung der unmittelbaren Begierde nicht mehr genug hat oder sie nicht befriedigen kann und doch den Appetit nicht verliert. Der Wilde, auch der Landmann, der Handwerker ißt und trinkt, wenn er etwas hat, bis er satt ist; in seinem Hunger und Durst genügt ihm die einfachste Kost. Aber 1) bei denen, die vollauf zu leben haben, denen also zur Befriedigung aller Begierden alle Mittel zu Diensten stehen, hört jene Einfachheit auf. Sie sind immer satt, denn sie haben immer genug, und nicht die Arbeit ist's, die die Begierde ruft und weckt. Wenn nun solche Menschen die andern, z. B. Arbeiter mit rechtem Appetit essen und trinken sehen, wünschen sie sich ihren Appetit, begehren sie die Begierde jener. 2) Eben der Mensch aus dem einfachen Naturleben heraus und in den Umständen, jede seiner Lüste zu büßen, stumpft wohl früh schon seine Sinne ab, büßt seine Energie des Lebens ein, wird so im Wohlleben alt, hat alles genossen und sich besonders dem Geschlechtstrieb überlassen; aber die auf den Geschlechtsgenuß gerichtete Begierde, die einst die wirkliche war und befriedigt wurde, ist in der Erinnerung noch

vorhanden und der alte Geck, von dem man sagt, nicht er hat die Sünde, sondern die Sünde hat ihn verlassen, begehrt die Geschlechtslust, begehrt die Begierde und braucht auch wohl schändlicher Weise Reizmittel, um diese Begierde zu wecken. Im Leben also kommen wirklich, besonders im Luxus solche Begierden vor und für den Geistlichen liegt hier mehr als ein Wink, die Menschen zu behandeln. Oder

b. die von der einen vorausgesetzte andere ist die Bedingung des Entstehens der einen, und diese durch sie als durch die Bedingung vermittelt, also mittelbar. Die innere Bedingung des Entstehens der Begierde überhaupt, der unmittelbaren besonders, ist, wie wir wissen, die Kenntniß des Gegenstandes, den die Begierde erhalte; die äußere Bedingung des Entstehens der einen ist eine andere Begierde hier und jene durch diese äußerlich bedingt ist eben dadurch eine mittelbare. Jene Kenntniß als innere Bedingung für die unmittelbare Begierde ist die des Allgemeinen in seiner Einzelnheit; die Kenntniß des Gegenstandes der mittelbaren Begierde hier ist auch die innere Bedingung ihres Entstehens, aber nicht als die Kenntniß des Allgemeinen im Einzelnen, sondern umgekehrt als die Kenntniß des Einzelnen im Allgemeinen. Das Princip für die Erkenntniß des Allgemeinen im Einzelnen ist der Sinn mit Bezug auf das Denken, welches die Bestimmtheit des Allgemeinen gibt; im unmittelbaren Begehren herrscht daher der Sinn vor und es ist die Sinnigkeit des Subjekts, wodurch sein unmittelbares Begehren bedingt und bestimmt ist; deßhalb sind die Begierden der Kinder großentheils unmittelbare. Bei der mittelbaren Begierde hingegen ist die innerlich sie bedingende Erkenntniß des Einzelnen im Allgemeinen, deren Princip das Denken, der Verstand und die Vernunft ist. Im unmittelbaren Begehren verhält sich daher das Subjekt als sinnliches, im mittelbaren Begehren als verständiges, vernünftiges, ohne daß jedoch die mittelbare Begierde eine sinnliche zu seyn aufhört. Die mittelbaren Begierden also sind

1) die des verständigen Menschen. Aber der Verstand, das Begriffsvermögen in seiner Allgemeinheit ist zugleich das Bewußtseyn der Zwecke. Durch ihn also erhalten die Begierden, deren Befriedigungen keineswegs die Realisirung eines Zweckes sind, doch eine Beziehung auf Zwecke; nämlich die Begierde, von welcher eine andere als sie äußerlich bedingend vorausgesetzt wird, geht in ihrer Befriedigung auf einen Zweck und zu ihr verhält sich die andere wie das Mittel zum Zweck. In diesem Begehren ist mithin Verstand durch jene Beziehung der Begierde als Mittel auf die Begierde als Zweck. Schon die Befriedigung des Triebes, auch schon die der unmittelbaren Begierde geht auf einen Zweck, jene und diese auf die Erhaltung des Thiers oder des Menschen, dessen Trieb oder Begierde befriedigt wird. So bei dem Geschlechtstrieb die Fortpflanzung. Aber dieser Zweck, den die Befriedigung der unmittelbaren Begierde hat, ist ein dem Subjekt beider unbewußter. Das Thier wird blind getrieben, zu fressen bis es satt ist, es bezweckt nichts; dagegen der Familienvater will sich und die Seinigen ernähren, dieses Wollen ist Begierde, Zweck, dazu muß er haben, Habe und Besitz begehrt er nicht um ihretwillen, sondern als Zweck u. s. w. Der Verständige ist mit der Begierde selbst in einer unruhigen Bewegung, er kommt nicht zur Ruhe und die Begierde auch nicht, indeß treten unter den Objekten der so begriffenen, mittelbaren Begierde insbesondere drei hervor, bei denen es als Zwecken jedoch nur dem Schein nach sein Verbleiben hat; nämlich

α. das Leben des Verständigen und verständig Begehrenden selbst, und zwar als das sinnige. Aber das hat er ja, und was einer hat, das kann und braucht er nicht erst zu begehren. Unmittelbar also ist das menschliche Leben als solches nicht Gegenstand einer Begierde. Aber muß er denn nicht behalten, was er hat, steht er denn in keiner Gefahr, des Lebens verlustig zu werden? Die Dauer des Lebens und zwar nicht

etwa für heute oder morgen, sondern die möglichst längste Dauer wird im Gedanken von ihr Gegenstand einer Begierde. Er begehrt, daß ihm das Leben, das er hat, erhalten werde, oder daß er selbst sich dasselbe möglichst lange erhalte und diese Begierde kommt ihm vom Lebenstrieb her; von diesem Trieb aus wird ihm das Leben zur Gewohnheit. Graf Egmont bei Goethe klagt, daß er scheiden soll von dieser Gewohnheit. So der junge Mann, aber auch der Greis hat immer noch Lust am Leben, wie der alte Dechant Swift in seiner Laune und bittern Ironie sagt: der Greis, der schon mit einem Fuß im Grab steht, hält noch am Rand desselben mit dem andern Fuß so fest, als nur möglich, um nicht hineinzustürzen. Daher dann auch Rath, Vorschlag, Mittel für das Verhalten des Menschen, um diese Dauer zu verlängern, immer willkommen sind, und der Verständige, wenn diese Begierde vorherrschend wird, z. B. nach Hufelands Makrobiotik greift, in Hoffnung, daraus Belehrung zu empfangen. Mit der Lebensdauer ist es aber doch stets abgesehen auf das, was im Leben erlebt wird, was zu genießen ist, sowohl materiell, als intellectuell; statt daß die Begierde nach langem Leben Zweck sey, kann es

β. die Thätigkeit und Wirksamkeit des Menschen in seinem Leben seyn. Bei der Begierde nach dem langen Leben gilt es den Genuß, bei der auf die Thätigkeit gerichteten Begierde ist das untergeordnet. Der Mensch, der von Geburt aus energisch, kümmert sich nicht um den Genuß, wenn er nur thätig zu seyn vermag, dann hat die Lebensdauer keine Bedeutung, daran ist aber alles gelegen, daß das Leben practisch geführt wird, und wo die Begierde thätig zu seyn und deren Befriedigung Zweck ist, geht es auch nicht leicht auf die Begierde nach Leben und Genuß zurück. Aber selbst die Praxis kann, so sehr sie begehrt werde, doch selbst unmittelbar ihren Werth verlieren, indem etwas anderes Zweck wird, nämlich:

γ. die Ehre. Dann ist die Begierde darauf gerichtet, daß

ein Mensch in Ansehung dessen, was er vermag, von den Anderen anerkannt werde, daß er ihren Beifall erwerbe. So wird die Ehre und die auf sie gerichtete Begierde das Ziel, Leben, Genuß, Thätigkeit wird begehrt um der Ehre, um des Nachruhms willen. Die mittelbare Begierde ist

2) die des Vernünftigen. Jeder Zweck, den der verständige Mensch mit seinen Begierden hat, kann von ihm zu einem Mittel herabgesetzt werden. War es ihm mit seinen Bestrebungen um die möglichst längste und genußreichste Dauer seines Lebens zu thun, so kann er statt dessen die Thätigkeit in seinem Leben zum Zweck nehmen und die Dauer zum Mittel; aber geht das ganze Begehren auf seine Thätigkeit als Zweck, so kann er statt dessen die Ehre und das Erweisen derselben zum Zweck machen, so daß die Thätigkeit zum Mittel wird. Aber auch die Ehre und ihr Erwerb kann zum Mittel gemacht werden, indem er überlegt, daß, wenn er Ehre hat, unter den Menschen die Thätigkeit durch ihr Zutrauen möglich gemacht wird. Alle solche Zwecke, die Mittel werden können, sind nur relativer Weise Zwecke und indem der Gegenstand, worauf die mittelbare Begierde geht, ein in der Einzelnheit allgemeiner ist, ist doch diese Allgemeinheit endlich; alle Zwecke, die der Mensch sich gibt, sind endlich. Die Vernunft ist, wie der Verstand das Vermögen der Begriffe, so das Vermögen der unendlichen Ideen und das Vermögen eines Zweckes, der sich nicht zum Mittel herabsetzt und daher Endzweck heißt; das Begehren des Vernünftigen geht auf einen Endzweck. Er aber ist hier, weil das Begehren auf ihn geht, in der Sphäre des Begehrens zu nehmen und nur darin als Endzweck; in der Sphäre der Freiheit kann er selbst wieder zum Mittel herabgesetzt werden. In jener Späre des Begehrens wird daher für den Begriff der mittelbaren Begierde weiter auf ihn zu reflectiren seyn. In dieser Sphäre ist jener Zweck, so hoch er stehe, dennoch, was den Zweck betrifft, ein sinnlicher Zweck und

die Begierde eine sinnliche, wie alle Begierden. Für seinen Begriff ist auf den Trieb zurückzusehen. Dieser hier als animalisch thierischer Trieb ist gegen die Unlust, gegen den Schmerz in der Empfindung des animalischen Subjekts und auf die Lust in eben derselben gerichtet. Das Thier widerstrebt dem Schmerz, aber eben das Thier gibt sich der Lust hin. So der Mensch, wenn er gleich standhaft, tapfer den Schmerz aushält, nicht aus Wohlgefallen am Schmerz, er ist ihm zuwider, wie dem Thier auch. Jener Trieb nun ein Widerstreben gegen die Unlust, ein Erstreben der Lust und Freude, ist für den Menschen als intelligenten ferner ein Motiv des Entstehens einer Begierde, welche zu ihrem Objekt den Gegenstand des unendlichen Gedankens hat. Dieser Gedanke ist der einer unendlich hin sich erhaltenden Freude, durch keinen Schmerz, durch kein Leiden verkümmert froh zu werden. Dieser Gedanke heißt sonst Glückseligkeit (εὐδαιμονία) und hier kann jeder, der vernünftig geworden ist, gefragt werden: willst Du auf lange Zeit oder auch auf immer unglücklich seyn? Jeder Vernünftige wird das Unglück sich nicht wünschen als Endzweck, er wird antworten: nein, ich begehre stets glücklich zu seyn. Diese Glückseligkeit ist in der Sphäre des Begehrens ein Zweck, der sich nicht zum Mittel herabsetzen läßt, er bleibt Endzweck; wird sie zum Mittel, so geschieht es durch den freien Willen. Aus dem Begriff der Glückseligkeit ergibt sich, daß alle anderen Begriffe als Mittel diesem Endzweck untergeordnet sind. Hat der Mensch, wie er als vernünftiger haben wird und muß, hat er in allen seinen Bestrebungen seine Glückseligkeit bestimmt vor Augen, so wird er durch diesen Zweck in seinen Begierden als unmittelbaren und mittelbaren selbst bestimmt werden, er wird Herr werden über sie. In dieser Weise sich durch den Gedanken seiner Glückseligkeit determinirend, dominirend ist der Mensch nicht etwa der verständige mehr, sondern der kluge. Diese Lebensklugheit kann der Gegenstand einer Erkenntniß von ihr

werden, es kann eine Anweisung der Lebensklugheit seyn, die zum Princip den Gedanken an die höchste Glückseligkeit hat. Aber diese Begierde als Klugheit selbst hält sich noch in der Sphäre der Sinnlichkeit, Sittenlehre, Moral kann eine solche Klugheitslehre nicht seyn; für die Sittenlehre kommt der Wille in Betracht; als Wille aber ist er frei von der Begierde, d. h. er hat sich von den Schranken befreit, welche die Begierden sind; innerhalb der Begierden ist er noch nicht freier Wille, sie mögen unmittelbar oder mittelbar seyn. Kant in seiner Kritik der practischen Vernunft hat zuerst dem eudaimonistischen Klugheitswesen widerstanden und die Moral in ihre ursprünglichen Rechte wiedereingesetzt. Mit dem Endzweck, der die Glückseligkeit ist und mit der Klugheit, die auf die Glückseligkeit losgeht, ist die mittelbare Begierde an ihrem Ziel; das ist die Grenze und hier regt sich auch schon die Neigung, besonders darin, daß jene auf die Glückseligkeit gerichtete Begierde auf die Liebe zu sich selbst sich bezieht.

II.

Die Neigung.

§. 45.

Ihre Entstehung.

Von ihr heißt es gewöhnlich, sie sey eine habituell gewordene Begierde. Aber dem Menschen können Begierden, die er hat, durch ihre Befriedigung zur Gewohnheit geworden seyn, und sind doch keine Neigungen. So sind alle unmittelbaren Begierden. Wenn aber die mit einer Vorstellung im Subjekt, so lebhaft und oft diese Vorstellung in ihm entsteht, rege werdende Bewegung desselben, das Objekt der Vorstellungen betrifft, so ist sie Neigung, nicht mehr Begierde. Z. B. an ein von der Mutter geliebtes Kind erinnert, wenn es der Tod hinweggenommen hat, noch

lange Zeit. Alles, womit das Kind sich beschäftigte, oder was es trug, seine Kleider u. s. w. So oft der Mutter etwas der Art in's Auge fällt, so ist mit der Erinnerung eine Vorstellung verbunden und mit der Vorstellung auch die Begierde nach dem Kind rege, als die Sehnsucht, und sie begehrt das Kind nicht um ihret-, sie begehrt es um seinetwillen, aber darin ist eben die Begierde keine Begierde mehr, darin ist sie Neigung, die Liebe zum Kind. Bei der Begierde ist es dem Subjekt seinetwegen um das Objekt zu thun, bei der Neigung um des Objekts wegen. Victor Hugo hat diese Mutterliebe zum Bewundern dargestellt in Notre dame de Paris. Ebenso im Gebiet der Wissenschaft: Der für ein Fach, z. B. für die Historie eingenommen ist, ohne Vorurtheil, d. h. Neigung, Liebe dazu hat, dem sind deßwegen nicht alle andere Fächer gleichgültig; hört er aus einem andern etwas, so begehrt er es wohl zu wissen; kommt sein Fach aber zur Sprache, dann ist nicht eine bloße Begierde rege, sondern mit der Vorstellung davon die Neigung und insgemein mag man sich doch am liebsten mit seinem Fach unterhalten. Man sagt, die Neigungen wären angeboren; wäre dies ebenso wahr, als es leicht zu nehmen und zu verstehen ist, so hätte es mit der Frage nach der Entstehung der Neigung gute Wege. Aber es ist nicht wahr, schon deßwegen nicht, weil, wenn dem Menschen die Neigung angeboren ist, es keine Willensfreiheit gibt. Auf den Erkenntnißgrund ihrer Entstehung leitet folgende Bemerkung: Was nicht begehrt werden kann, in Ansehung dessen ist keine Neigung möglich; begehrt kann nicht werden, was nicht zu erkennen steht. Unerkennbares wird nicht begehrt; so vermag der Mensch das Innere der Erde, was in ihrem Centrum ist, nicht zu erkennen, so tief er in die Schachten hineingehe, und ebenso, was in den Gestirnen leben mag, wenn es lebt, vermag er auch nicht zu erkennen. Er kann die Erkenntniß davon begehren, es selbst nicht. Für das Pflanzenleben, je vertrauter er

damit wird, entsteht eine Neigung, eine Liebe zur flora terrestris, aber eine Neigung, eine Liebe zur flora coelestis kann es nicht geben, weil sie dem Menschen unerkennbar ist. So ist es mit dem auf der Stufe der Cultur, auf welcher er steht, noch Unerkennbaren; eine Neigung, eine Liebe zu Gott kann nicht entstehen, so lange er unerkannt bleibt. Hieraus schon erhellt, daß in ihrem Entstehen die Neigung sich auf die Begierde bezieht und diese zur Voraussetzung ihres Entstehens hat. Die Begierde ist gleichnißweise das Samenkorn, welches den Keim der Neigung enthält, welches aber verschwindet, sowie aus ihm die Neigung entsteht, wie bei der Pflanze. Hieraus ergibt sich weiter, der Gegenstand der Neigung ist das vom Subjekt, dessen Neigung sie wird oder wurde, vorgestellte und vordersamst begehrte Objekt. Das Entstehen der Neigung hat somit zu seinen äußeren Bedingungen das Vorstellen und das Begehren. Die Vorstellung aber hat selbst zu ihrer Voraussetzung die Empfindung, das Vorstellen ist durch's Empfinden bedingt. Die Empfindung ist ein Affect, in Ansehung deren sich das Subjekt receptiv verhält; die Neigung durch das Vorstellen bedingt bezieht sich also

1) auf die Receptivität des Subjekts. Sie ist aber

2) durch's Begehren bedingt, die Begierde hat zu ihrer Voraussetzung den Trieb, er ist ihre Bedingung, aber in Ansehung seines Triebes verhält das Subjekt, dessen Trieb er ist oder wird, sich aktiv; der Trieb und die durch ihn bedingte Begierde ist keine Affection, sondern eine Aktion, anders bei der Befriedigung, die greift in die Affection ein. In Ansehung der Begierde ist also die Neigung bedingt durch die Aktivität des Subjekts. Aber blos daraus, daß diese beiden Bedingungen, die Receptivität und Aktivität existiren, kommt noch keineswegs die Neigung selbst; sie sind beide nur Bedingungen ihres Entstehens.

3) Das ihrem Entstehen ursprünglich angemessene Ver-

hältniß jener beiden Bedingungen der Receptivität und Aktivität vermittelt ihr Entstehen, und durch dieses Verhältniß vermittelt tritt die Neigung hervor. Dieses ursprüngliche ihrem Entstehen angemessene Verhältniß wird genannt und ist der **Hang** (propensitas). Wie das Entstehen des Begehrens, dessen Samenkorn der Trieb ist, sich vermittelt durch das Gelüsten, so vermittelt das Entstehen der Neigung sich durch den Hang. Von ihm sagt **Kant** in seiner Anthropologie S. 226. er sey **die subjektive Möglichkeit des Entstehens einer gewissen Begierde, welche vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht.** Diese subjektive Möglichkeit ist keine animalische, sondern eine intelligente, ist die dem Subjekt immanente Möglichkeit; nicht jede Begierde wird zur Neigung, sondern eine gewisse; und die Möglichkeit, die vor der Vorstellung des Gegenstandes, den die Begierde hat, vorhergeht. **Kant** deutet mit dieser Definition die Ursprünglichkeit des das Entstehen der Neigung vermittelnden Moments an. Aber der Neigungen sind ja viele und mannigfaltige; der Hang ist das Vermittelnde ihrer Entstehung, da ihrer viele und verschiedene sind. Nämlich es können

a. verschiedene Subjekte eine und dieselbe Neigung haben, wie z. B. in England eine und dieselbe Neigung zur Constitution.

b. verschiedene Subjekte verschiedene Neigungen, wie z. B. der Schweizer eine Liebe zu den Gebirgsgegenden, so daß er in eine Ebene versetzt das Heimweh bekommt; der Tartar, Beduine eine Neigung zur Ebene, so daß ihm in den Bergen unwohl wird.

c. Ein und dasselbe Subjekt kann sehr verschiedene Neigungen haben, wie z. B. **Leibniz** Liebe zur Mathematik, Physik, Philologie, Philosophie, Historie hatte, während ein anderer mit der Liebe zur Historie eine Abneigung hegt gegen die Philosophie.

Wie ist es nun möglich, daß ein und derselbe Hang das

Entstehen so verschiedener Neigungen in einem oder einigen Subjekten vermittle? Die Möglichkeit a., daß in vielen eine und dieselbe Neigung entsteht, ist leicht zu begreifen; wenn nämlich die Receptivität des Vorstellens und die Aktivität des Begehrens in diesen Subjekten ein solch gegenseitiges Verhältniß zu ihr selbst hat, welches dem, daß die Begierde zur Neigung werde, angemessen ist, welches also das Entstehen der Neigung ursprünglich begünstigt, so wird, ja so muß es zur Neigung kommen. Nicht so leicht ist das sub b. und c. angegebene einzusehen, wie es möglich sey, daß der eine und selbe Hang theils in verschiedenen Subjekten, theils in einem und demselben das Entstehen verschiedener Neigungen vermittle. Würde nämlich angenommen, für jede Neigung, damit sie entstehe, müsse ein besonderer Hang ursprünglich im Subjekt vorhanden seyn, so würde der Hang, wie es der Neigungen unbestimmt viele gibt, auch in die unbestimmte Vielheit treten, und dann wäre unerklärt, woher doch diese Mehrheit des Hanges komme. Aber schon die Sprache deutet darauf hin, daß bei der größten Vielheit oder Menge der Neigungen doch der ihre Entstehung vermittelnde Hang der eine und selbe ist; denn von Hängen spricht niemand. Eine und dieselbe Vernunft vermittelt das Entstehen der verschiedenartigsten Erkenntnisse, ein und derselbe Hang vermittelt das Entstehen der verschiedenartigsten Neigungen. Wie? So, daß jenes ursprüngliche Verhältniß der Receptivität und Aktivität zugleich ein Verhältniß zur Objektivität ist. In Bezug auf die Objektivität ist die Receptivität des Subjekts der Sinn, aber der hat ja zunächst schon die zwei Bestimmungen des inneren und äußeren Sinnes, und weiterhin mit Bezug auf das subjektive Leben die Bestimmung der fünf Sinne. So bedingt der Sinn in diesen seinen Unterschieden die Receptivität des Menschen für's Erkennen, Empfinden und Vorstellen auf die verschiedenste Weise. Die Aktivität hat mit Bezug auf das Objekt zur Bedingung

den Trieb, aber er ist ja auch ein in sich selbst verschiedener, Lebenstrieb, Nahrungstrieb u. s. f., und bedingt so in dieser Verschiedenheit jene Aktivität, die ihrerseits das Entstehen der Neigungen bedingt. Der Hang also vermittelt das Entstehen nicht nur der Neigung an sich, sondern auch in ihrem Unterschied von sich, er vermittelt das Entstehen der verschiedensten Neigungen dadurch, daß er durch die Objektivität modificirter Hang ist, er an sich einer, oder der Hang, aber in dieser Modification verschieden, ein, nicht der Hang, ein Hang in Ansehung dieser, ein Hang in Ansehung jener Neigung, ohne daß die Einheit und Identität des Hangs aufgehoben sey. Das ist's, was man Anlage nennt. In dieser Beziehung kann gesagt werden: wozu kein Hang ist, dazu entsteht keine Neigung; und gilt nicht nur von dem Dichter, sondern von jedem Tüchtigen: non fit, sed nascitur. Jenes Verhältniß nämlich ein gedoppeltes, das der Receptivität zur Aktivität und beider zur Objektivität ist kein gemachtes, sondern ein ursprüngliches in einzelnen Individuen, ja manchmal in einem einzigen gegründetes, der Hang ist angeboren. Die Neigungen aber entstehen mittelst des Hanges aus dem Samenkorn der Begierde. Die Neigung, die dieser ursprüngliche Hang im Entstehen vermittelt und welche das Vorstellen und Begehren zur Bedingung hat, hat hiermit für den Menschen, dessen Neigung sie wird, innere und äußere Nothwendigkeit. Wozu er, weil's an dem auf diese Weise modificirten Hang fehlt, keine Neigung hat, dazu kann er sich keine Neigung geben, er kann nicht machen, daß er eine Liebe zu etwas hat. Aber wie besteht mit dieser anthropologischen Einsicht die Willensfreiheit des Menschen? So: durch die Neigung, welche sie sey, wird in das freie Wollen eine Schranke gebracht, die Neigung ist eine Negation an der Freiheit, aber durch die Neigung wird die Willensfreiheit nicht aufgehoben, in der Neigung findet sich die Freiheit nur beschränkt und der Wille beweist sich darin

gerade frei, daß er die gewordene Neigung nimmt, wie sie geworden ist, und daß er hiermit über sie hinausgreift und sie unter seinen Gewahrsam nimmt; in der Beherrschung seiner Neigung, in der Richtung seiner Lieblingsneigungen, ja in der Vernichtung seiner Neigungen beweist der Mensch seine Willensfreiheit. Sie ist die Macht des Willens, jede an ihn kommende Schranke selbst in sich aufzunehmen, zu der seinigen zu machen oder auch aufzuheben. Daß eine Neigung entstehe, kann keiner verhindern, wohl kann er ihr früh begegnen, ihr Entstehen kann er nicht hemmen, aber über die entstandene Neigung vermag er alles. Das ist seine Freiheit, der durch den Hang vermittelten Neigung mächtig zu werden, durch keine Neigung, so stark sie auch sey, sich beherrschen zu lassen, sondern sie zu regieren, ihr Herr zu seyn. So geht es leicht fort, z. B. im Studium der Wissenschaft, wenn einer die Neigung zu derselben mitbringt; aber der keine Neigung und nur den Vorsatz hat und daran geht, und vermag die Abneigung zu überwältigen und der Wissenschaft mächtig zu werden; wer steht höher? — Jener ist der Wagner! — Die Neigungen selbst unterscheiden sich durch ihre verschiedene Beziehung zu ihren Bedingungen und zu dem ihr Entstehen vermittelnden Hang von einander und sind in diesem Unterschied 1) unmittelbare, 2) einfach mittelbare, 3) einseitig sociale (gesellige), 4) gegenseitig sociale.

Durch diese vier Arten der sämmtlichen Neigungen des Menschen zieht sich noch ein Unterschied hindurch des Negativen und Positiven in jeder Art, der Unterschied der Zuneigung und Abneigung.

§. 46.

Die unmittelbare Zuneigung.

Sie hat die Bestimmtheit des Unmittelbaren durch das Verhältniß, worin der Mensch zu sich selbst steht. Es kommt

zwar keiner zu sich und in das Verhältniß zu ihm selbst, ohne den andern oder andere überhaupt. Der andere ist die äußere Bedingung des Entstehens der Neigung, die eine unmittelbare heißt. Dadurch, daß sie äußerlicher Weise theils positiv, theils negativ in ihrem Entstehen bedingt ist, wird sie keine mittelbare; dadurch, daß der, dessen Neigung sie wird, in ihr sich zu ihm selbst verhält, ist und bleibt sie eine unmittelbare. Sein Verhältniß zu ihm selbst nämlich ist

1) das zu ihm, welcher ist; die in diesem Verhältniß entstehende Neigung ist die Selbstliebe

2) das im Verhältniß zu dem, was sein ist; die Neigung in diesem Verhältniß ist die Eigenliebe

3) das zu dem, der da lebt; so die Lebensliebe.

1. Die Selbstliebe.

Sie hat zu ihrem Objekt das Subjekt selbst, dessen Neigung sie wird und ist. In ihr ist dasselbe gleichsam sich selbst zugewendet; es das Subjekt ist als das Objekt das geliebte und es das Objekt ist als das Subjekt das liebende; so ist es das sich selbst liebende. Ihr Entstehungsgrund ist der Selbsterhaltungstrieb; er geht nicht darauf, daß das Subjekt, dessen Trieb er ist, sey, sondern darauf, daß es, welches ist, im Seyn beharre, fortdauere, kraft seiner erhält das Subjekt sich selbst; ihn hat der Mensch mit dem Thier gemein, aber hier nur als Entstehungsgrund der Selbstliebe; sie hat er vor dem Thier voraus, welches über den Selbsterhaltungstrieb nicht hinaus kann. Kein Thier liebt sich und keines haßt sich, so stark und mächtig auch der Trieb sey, in welchem es sich am Leben, wenn es gefährdet wird, zu erhalten strebt. Aber jener Selbsterhaltungstrieb wird zur Begierde und zwar so, daß ihr Objekt das Subjekt selbst ist, dessen Begierde sie wird. So ist sie näher als der Selbsterhaltungstrieb der Entstehungsgrund jener Zuneigung. Das seiner sich bewußte Subjekt, welches ist und

sich als seyend weiß, begehrt sich selbst, was das Beharren im Seyn und das Beharren im Wissen betrifft. So hat das Subjekt ein Wohlgefallen an sich selbst dem Seyenden, aber indem es zugleich das sich wissende ist; in ihm hebt sich der Trieb mittelst des Gelüstens zum Begehren auf; das seiner sich bewußte ist das sich selbst begehrende Subjekt. Das geht bei dem Menschen durch sein Vorstellen über sein unmittelbares Daseyn hinaus, er begehrt ein Seyn auch nach dem Tode seiner selbst, welches auch zugleich ein sich Wissen ist, er begehrt, daß, wenn er jenseits des Grabes noch ist, er auch seiner sich noch erinnere, er begehrt ein Seyn als Wissen und umgekehrt ein Wissen als das Seyn seiner selbst. Die Begierde ist also hier auf ein Seyn, welches kein bewußtloses wäre und auf ein Wissen, welches kein wesenloses wäre, gerichtet. Sie nun wird zur Neigung, indem die inneren Bedingungen des Entstehens der letzteren einerseits das Vorstellen, das Denken, andrerseits eben das Begehren selbst sind. Die Vorstellung als innere Bedingung ist die des Subjekts von ihm selbst, der Gedanke, das Bewußtseyn seiner selbst. Die Begierde ist hier die Richtung des Willens auf sich selbst, es will, es begehrt sich. Die Receptivität in Ansehung des Vorstellens ist also hier, wie die des Subjekts, so auch die des Objekts, das von ihm begehrt wird; und die Aktivität des Begehrens als jener Bedingung ist die gleicher Weise als die des Subjekts, welches das begehrende ist, und des Objekts, das begehrt wird. Hier ist also einerseits die Receptivität der Aktivität vollkommen angemessen, durch Identität des Subjekts und Objekts, andrerseits ist Aktivität und Receptivität der Objektivität ganz angemessen, weil Subjekt und Objekt einerlei ist. Der Hang vermittelt nun das Entstehen der Zuneigung des Subjekts zu ihm selbst; er ist ein so modificirter Hang, wo die Selbstliebe entsteht. Aber mit dieser Erkenntniß ihres Entstehens ist zugleich die Wahrheit in dem Satz begriffen: daß kein Mensch ohne Selbstliebe

sey; nämlich sowie und sobald er über das Selbstgefühl hinaus zum Selbstbewußtseyn gekommen ist, muß die Selbstliebe entstehen. Darin liegt aber auch, daß gesagt werden muß: kein Thier liebt sich. Die Selbstliebe nun hat

a. subjektive Allgemeinheit, nämlich darin, daß sie die Grundlage oder Basis aller andern Zu- und Abneigungen des Menschen, wie sie auch immer entstehen, ist. Alle diese Zu- und Abneigungen sind die des Subjekts, ihre Basis ist die Selbstliebe und so ist sie eine subjektiv allgemeine. Die Ehrliebe, Eigenthumsliebe, Vaterlandsliebe haben zur Voraussetzung die Selbstliebe.

b. Ihre Allgemeinheit ist ebenso eine objektive. Sie nämlich, indem die Liebe des einen seiner selbst sich bewußten Subjekts zu ihm selbst, ist auch die Liebe des andern zu ihm, die Liebe aller sich bewußtwerdenden Subjekte zu sich. Jedes aber hat ein objektives Bestehen für sich und so bedingt die Selbstliebe des einen äußerlich die des andern, und die des andern bedingt die des einen, des dritten durch und durch. Also in Dir mit Bezug auf alle Deine Neigungen und allenthalben ist Selbstliebe unter den Menschen.

c. Durch die innere Bedingung des Werdens der auf's Subjekt gerichteten Begierde zur Liebe, ferner durch ihren Entstehungsgrund selbst und durch den ihren Entstehungsgrund vermittelnden Hang ist die Selbstliebe eine nothwendige; es liebt nicht nur jeder sich selbst, sondern es muß auch jeder sich selbst lieben.

Anmerkung. Die Ethik hat in ihrem allgemeinen Theil zum Gegenstand der Forschung und Erkenntniß: das Gesetz, und dann jede aus dem Gesetz und durch dasselbe sich ergebende Pflicht und jedes die Pflicht bedingende und seinerseits durch sie bedingte Recht. Das Wesen nun des Gesetzes für die Willensfreiheit des Menschen ist Allgemeinheit und Nothwendigkeit; das führet auf den Versuch, die Selbstliebe zum Princip

des Gesetzes und seiner Erkenntniß zu machen, zum Princip einer Moral, deren Ziel die Glückseligkeit sey. Aber die tiefer gehende Untersuchung brachte es zu dem Ergebniß, daß die Selbstliebe sich zum Princip des Gesetzes für die Freiheit nicht qualificire, es wurde erkannt, daß der Character des Gesetzes nicht eine objektive und subjektive, nicht eine relative Allgemeinheit, ferner, daß die Nothwendigkeit keine bedingte, relative, sondern die unbedingte, absolute Nothwendigkeit sey. Die Selbstliebe kennt nur die natürliche Nothwendigkeit und so ist denn in der Ethik, wie sie seit Kant sich fortgebildet hat, die Selbstliebe als Princip aufgegeben und ist in der Ethik nur das Objekt geworden, und wie sie zu beherrschen sey, lehrt die Ethik.

2. Die Eigenliebe.

Von ihr wird wohl gesagt: sie sey eine übertriebene Selbstliebe, aber man sagt nicht, worin das Uebertriebene bestehe. Nur der Thor übertreibt, die Eigenliebe wäre also eine Thorheit, wenn die Eigenliebe eine übertriebene Selbstliebe wäre. Auch heißt es: sie sey eine ihre Grenzen verkennende Selbstliebe. Welches sind die Grenzen der Selbstliebe? meine Selbstliebe? die Grenzen der Deinigen? Die Selbstliebe des einen gegen die des andern? Jeder der sein Selbst gegen andere geltend machen will, hat Eigenliebe. Dann aber wäre die Eigenliebe eine Erbärmlichkeit; wie eine Thorheit nach der ersten, so eine verächtliche Thätigkeit des Menschen nach der zweiten Aussage. Das ist die Eigenliebe nicht. Sie ist in ihrem Entstehen und nach ihrem ganzen Inhalt ebenso natürlich unbefangen, wie die Selbstliebe auch, und wird erkannt direct aus ihrem Gegenstand und nicht vergleichungsweise mit der Selbstliebe. Ihr Gegenstand ist aber irgend eine Bestimmtheit dessen, der die Neigung hat, das, was sein eigen ist. Selbstliebe ist die Zuneigung, die zu ihrem Gegenstand das Subjekt,

das Selbst hat, dessen Neigung sie ist; Eigenliebe hingegen ist die Zuneigung, die zu ihrem Gegenstand nur eine Bestimmtheit des Subjekts hat, das diese Neigung hegt. Das Seine eines jeden ist entweder ein ursprünglich Angebornes, z. B. körperliche Schönheit, natürliche Kraft, oder ein Erworbenes, z. B. irgend eine Geschicklichkeit, Fertigkeit, Kunst. Daß nun der Mensch das, was ihm so eigen ist, liebt, daß z. B. der Mann aus Liebe zu der ihm angebornen Muskelkraft bei dieser Kraft sich zu erhalten begehrt, ist natürlich, und nicht anders verhält es sich mit dem, was einer sich angeeignet hat. Indessen wie der Mensch in der Freiheit seines Willens, also sittlicher Weise selbst seine Triebe zu mäßigen und zu beherrschen hat, so namentlich diese Neigung; wie natürlich sie sey, sie muß unter die Herrschaft der Freiheit treten. So fällt auch diese Neigung der Moral anheim.

3. Die Lebensliebe.

In ihr sind die Selbst- und die Eigenliebe aufgehoben, sie enthält beide und steht mittelst der Reflexion auf diesen ihren Inhalt folgendermaßen zu begreifen.

Das generelle Leben, das abstracte, gemeine Leben verhält sich zu sich selbst ganz indifferent. Dem Strom des Lebens, sagt Hegel, ist's ganz gleichgültig, welcher Art die Mühlen sind, die er treibt. Das generische Leben, oder das Leben als die Gattung läßt sich in jede Art oder Species herab, die Gattung gibt sich in jeder Art auf, sie hängt nicht an sich, sie liebt nicht sich selbst, sie ist frei. Die Art mag seyn ein Moos oder eine Palme, ein Wurm oder ein Elephant; diese Arten des Lebens in der Pflanzen- und Thierwelt sind die Mühlen, die der Lebensstrom treibt, gleichviel welcher Art sie seyen, dem Leben ist's einerlei. Aber diese Gleichgültigkeit hat sich aufgehoben, indem das Leben das individuelle geworden ist. Als generelles ist es indifferent, hier aber ist der Selbsterhaltungs-

wie das generelle Leben bestimmend, das Mühlrad, das seinen allgemeinen Strom bestimmt, und da krümmt sich sogar der Wurm; und ist selbst jene individuelle Pflanze nicht gleichgültig gegen die Einwirkungen auf sie. Allein, so stark und mächtig die Anhänglichkeit des Lebenden an ihm selbst sey (im Thier ist sie mächtiger, als in der Pflanze), so ist doch das Lebendige als solches noch nicht das sein Leben oder sich als das lebendige liebende; daß das Thier sein Leben liebe, wenn es sich, so sehr es kann, gegen jeden Angriff auf dasselbe wehrt, oder sich seiner erwehrt, kann nicht gesagt werden. Hier wirkt blos der Lebenstrieb als Erhaltungstrieb, aber die Liebe ist mehr als Trieb, sie ist Neigung.

a. Die Liebe zu ihm selbst ist hiermit die zu ihm dem Lebendigen. Das Thier vermag sie nicht, denn es abstract als die Gattung existirt als Individuum, indem es nur die Gattung, nicht das intelligente Subjekt, nicht das Ich ist. Das sich denkende ist aber, als das Lebende, das Ich, als irgend ein Individuum, das wirkliche, als das individualisirte Ich; das Denkende als das Wirkliche ist der Gegenstand seiner Neigung, aber so hat diese Neigung nicht das Selbst oder Ich als solches, sondern das Selbst oder Subjekt als das Lebendige zum Gegenstand. Die Neigung ist die Liebe als des lebendigen Subjekts zu ihm selbst, also die Lebensliebe hat zu ihrem Inhalt auf der einen Seite die Selbstliebe.

b. Aber seiner sich selbst bewußt unterscheidet der Mensch sich den Lebenden in seiner einzelnen Individualität von sich dem seiner sich bewußten. Mittelst solchen Unterschiedes wird ihm das Leben als dasjenige gegenständlich, welches er habe. Er hat das Leben, es ist sein eigen, er kann noch anderes haben. Die Liebe des Menschen zu dem ihm Eigenen ist die Eigenliebe. Seine Lebensliebe ist eben diese Eigenliebe als die zu dem Leben, das er hat, welches das seinige ist.

Dabei stellt sich ein Verhältniß der Selbstliebe und Eigen-

liebe, wie sie die des Menschen zum Lebenden ist, noch besonders heraus. In der Eigenliebe ist die Energie des Willens geringer, den hier die Form der Neigung hat, als in der Selbstliebe. Auch das begreift sich aus dem Gegenstand der einen, wie der andern Neigung. So gehört z. B. ein geringerer Grad der beobachtenden Thätigkeit und der Urtheilskraft dazu, die Eigenschaften einer Sache wahrzunehmen, zu erkennen und zu beurtheilen, während ein höherer Grad von Verstand, Urtheil erforderlich ist, die Sache selbst, die Substanz in allen ihren Eigenschaften zu begreifen und zu beurtheilen. Das gilt nun mutatis mutandis auch hier: die Bestimmtheit des Subjekts wird in einem geringeren Maße des Bewußtseyns, welches das Subjekt hat, Gegenstand für es, um das ihm Eigene, um eine Bestimmtheit an ihm zu fassen, in sich vorzustellen, als dazu, sich das Subjekt selbst zum Gegenstand seines Bewußtseyns zu machen und zu haben. Aber in der Selbstliebe ist das Subjekt das Objekt der Neigung, in der Eigenliebe nur eine Bestimmtheit des Subjekts. Die Selbstliebe hat daher gegen die bloße Eigenliebe einen großartigen Character, weil in jener der Wille Energie ist in hohem Grad, in dieser nicht. Das zeigt sich auch im Leben. Bei Kindern von ungefähr vier bis fünf Jahren ist die Eigenliebe stark, die Selbstliebe noch gar nicht, die ganze Neigung geht auf ein Einzelnes, auf eine Bestimmtheit am Subjekt. Bei dem Jüngling, im höherem Alter überhaupt tritt die Selbstliebe vor jener hervor. Begreiflicherweise; denn hier hat das Selbstbewußtseyn sich entwickelt und gekräftigt, dort noch nicht, dort ist es erst in der Entwickelung. Bei dem anderen Geschlecht herrscht insgemein die Eigenliebe vor der Selbstliebe vor. Zu der Energie, welche das Selbstbewußtseyn, das Princip der Selbstliebe als das des Mannes von Natur aus und mittelst seiner Verhältnisse zum Leben hat, kommt das Selbstbewußtseyn des Weibes selten, wohl gar nicht. Wie das weibliche Geschlecht organisch, animalisch, so auch ist

es in dieser Beziehung von Natur aus das schwächere, sexus sequior. Und wenn die Eigenliebe von fernher die Eitelkeit bedingt, so zeigt sich auf Seiten des weiblichen Geschlechts verglichen mit dem männlichen die Eitelkeit vorherrschend; wenn hingegen die Selbstliebe von fernher den Stolz bedingt, so ist er ein Charakterzug des Mannes. Selten sind stolze Weiber, der eitlen gibt es um so mehr. Jener Unterschied der Energie geht dann noch weiter, was den Menschen ohne Unterschied des Geschlechtes betrifft, als ein Unterschied der Stämme, so daß in einem Stamm die Eigenliebe, im andern die Selbstliebe hervortritt, wie z. B. bei den Athenern und Spartanern, und weiter als ein Unterschied der Völker von einander, wie in den Franzosen z. B. die Eigenliebe in den Engländern die Selbstliebe hervortritt, was schon die Sprache bei letzteren anzeigt, wenn er statt ich: ich, mein Selbst, I my self sagt.

Anmerkung. In ihrem Entstehen haben die unmittelbaren Zuneigungen innere Nothwendigkeit, aber diese ist nicht auch eine Nothwendigkeit ihres Bestehens. Der Mensch von seiner Entstehung an und in seiner Entwicklung muß die Zuneigung zu sich, zu dem ihm Eigenen und zu seinem Leben fassen und haben, aber er muß nicht dabei bleiben, vielmehr die Selbstliebe der Mutter löst sich, hebt sich auf in der Liebe zu ihren Kindern; in dieser verschwindet sie und gilt es z. B. daß die Mutter das Kind rette mit ihrem Untergang, mit ihrem Tod, sie thut's. Ferner die Liebe des Gelehrten zu seinen Kenntnissen, Entdeckungen, zu dem, was er gefunden hat, hebt sich auf in seiner Liebe zur Wahrheit und Wissenschaft. Endlich in der Liebe des Menschen, der ein Vaterland hat, der also nicht nur ein Herkömmling ist, ein Fremdling, geht die Liebe zu ihm selbst als Lebendem und zum Leben unter und er ist immer bereit, für das Vaterland, wenn es Noth thut, Alles, was er hat und ist, aufzuopfern. Aber geradezu geht keineswegs jene dreifache Zuneigung in eine andere Neigung

über, geradezu hebt sich selbst Eigenliebe und Selbstliebe in einer andern Neigung nicht auf, sondern jene drei Neigungen sind positiv, der Uebergang in andere ist durch Negation dieser drei bedingt, also durch ein Umschlagen des Positiven zum Negativen, so also, daß die drei Zuneigungen Abneigungen werden.

§. 47.

Die unmittelbare Abneigung.

Unmittelbar bleibt sie, weil sie, wie die begriffene Zuneigung, lediglich im Verhältniß des Menschen zu ihm selbst entsteht. In dieser Negativität aber ist sie:

1) der Haß,
2) der Widerwille und
3) der Lebensüberdruß.

Vermittelt in dieser dreifachen Form ist sie durch die unmittelbare Zuneigung in ihrer dreifachen Form. Nur mittelst dieser entsteht sie, ihr Entstehen also ist nicht direct, sondern indirect durch den Hang vermittelt.

1. Der Haß.

Der Gegenstand desselben, sein Objekt ist das Subjekt, dessen Abneigung der Haß wird und ist; es ist also der Mensch der, der sich selbst haßt. Sein Entstehungsgrund ist die negative Begierde, die Verabscheuung. Sich als den, der ist, und als den, der da weiß, daß er ist, haßt der Mensch nicht und kann er nicht hassen; vielmehr an sich dem rein seiner selbst sich Bewußten hat und muß er ein Wohlgefallen haben. Aber das Seyn und das seyend Wissen, ja das Wissen überhaupt kann Bestimmungen an sich haben, welche, so sehr der Mensch sich selbst liebe, ihm im höchsten Grad mißfallen. Vermißt er, reflectirend auf sich, in sich selbst das, was ihm wohlgefallen würde, wenn er es in sich fände, oder findet er, auf sich reflectirend, in sich, was ihm mißfallen muß, so wird er sich selbst

mißfällig, er ist sich abgeneigt, er haßt sich. Aber vermittelt ist dieser Haß des Menschen gegen sich durch die Liebe zu sich selbst; wäre er sich nicht lieb, so würde er sich nicht hassen. Sie wäre die der Selbstliebe unmittelbar entgegengesetzte Neigung, das Negative der Selbstliebe, rein und abstract begriffen. Eben aber, weil der Begriff nur der abstracte und reine ist, läßt sich sein Gegenstand, der Selbsthaß, nicht unmittelbar an irgend einer Erfahrung nachweisen und daher das Fremde, Seltsame des Gedankens von einem Menschen, der sich selbst, weil er sich liebt, hasse, daß überhaupt ein solcher Haß möglich sey, dessen Gegenstand der Hassende ist und kein andrer. Es läßt sich wohl die Vorstellung haben des Hasses eines Subjekts durch sich selbst, welcher nicht durch die Liebe zu sich selbst vermittelt wird, das sind aber blos Vorstellungen; der absolute Selbsthaß ist teuflischer Haß. So ist der Haß das positive Gegentheil der Selbstliebe, sie zur Voraussetzung habend und von ihr unzertrennlich.

2. Der Widerwille.

Sein Objekt ist das positive Gegentheil dessen, was dem Subjekt eigen ist, und daher irgend eine der Bestimmtheit des Subjekts entgegengesetzte Bestimmtheit, welche die Negation der erstern ist, und so vermittelt die Eigenliebe das Entstehen und Daseyn dieser Abneigung, welche als Widerwille bezeichnet wird. Näher so: Das positive Gegentheil des Dir eigenen kann seyn zunächst ein Sinnliches, Einzelnes in die Empfindung Eingehendes oder Empfundenes. Die Abneigung, deren Objekt ein solch sinnlich Empfundenes ist, könnte Aversion heißen. Z. B. wer nicht nur gesund ist, sondern auch recht viel auf seine Gesundheit hält, dieselbe als das ihm Eigene zärtlich liebt, der hat eine Aversion vor der Krankheit als dem Gegentheil; hört er davon, so hat er eine Aversion, denn so etwas wie Nervenfieber, was anstecken kann, könnte ja dem Geliebten Eintrag

thun. Das positive Gegentheil kann aber auch seyn ein intellectuelles, ja ein ideelles, wie das Häßliche in der Form gegen das Schöne. Dieses erscheint die Schönheit liebend als Widerwillen vor dem, was die Schönheit zu Grunde richten könnte. Die Schönen haben z. B. Widerwillen vor den Blattern. So der Wißbegierige und der in Kenntnissen einigermaßen Geförderte hat Widerwillen vor dem Obscurantismus, Jesuitismus, der Ignoranz u. s. w.

3. Der Lebensüberdruß.

Weder das Thier, noch der Mensch auf der Stufe der thierischen Rohheit wird seines Lebens überdrüßig; das Thier nicht, weil es weder der Selbst-, noch der Eigenliebe fähig ist, der Wilde nicht, weil ihm, so stark seine Selbst- und Eigenliebe sey, das Motiv fehlt, sich selbst abgeneigt zu seyn. Er trägt wohl Haß gegen seinen Feind: diesem gegenüber mit seinem ganzen Leben. Es ist der Mensch auf der Stufe der Cultur in irgend einem Grad derselben, dem die Veranlassung wird, sich, so sehr er sich selbst und sein Leben liebt, abgeneigt zu werden, und seinem Leben auch. Nämlich des Lebens satt seyn, ist ganz etwas anderes, als seiner überdrüßig seyn; jene Sattheit, wie sie lediglich diese ist und nichts weiter, ist zugleich eine Gleichgültigkeit gegen das Leben. Wenn es heißt: er starb des Lebens satt, so ist damit kein Ueberdruß angedeutet, sondern nur dies, daß er für sich am Leben genug habe und ihm das Leben gleichgültig ist; besonders im Alter findet sich dieses Sattseyn; aber auch schon jung kann einer dahin kommen, wenn sein Lebenszweck erreicht ist, mit [illegible] zu sagen: jam satis vixi. Beim Lebensüberdruß findet keine solche Gleichgültigkeit, sondern eine Abneigung des seiner selbst bewußten Subjekts gegen sich, das Lebende, oder dann gegen sein Leben, wie es dasselbe hat, statt. Im Allgemeinen ist das Motiv dieser Abneigung und dann des Lebensüberdrusses folgendes dreifache:

a. Der Genuß (usus vitae). Der Mensch wird sich als der lebende und ihm wird sein Leben zur Last, wenn er sich und ihm sein Leben durch seine ungestörten Genüsse schaal und fade geworden ist. Das Motiv geht also hier von der Empfindung aus in Ansehung jenes Genusses. Es gibt für den Menschen nichts mehr, das ihn reize; nun wird ihm das Leben zur Last. Das Motiv kann aber auch seyn

b. die Vorstellung durch die Phantasie. Indem der Mensch ein vorgestelltes phantastisches Leben mit seinem wirklichen vergleicht und dieses jenem nicht angemessen findet, so spricht er von einem Jammerthal. Hier entsteht der Lebensüberdruß aus Schwärmerei im Aberglauben, der für Glauben gehalten wird. Das Motiv kann endlich seyn

c. der Gedanke und seine Macht. Sich den Lebenden einerseits liebt der Mensch, wie er sich den Seyenden liebt, aber sich den Lebenden in einer Bestimmtheit, die er als dieser hat und die von ihm dem Lebenden unzertrennlich ist. Aber sie ist nicht die Bestimmtheit des Gefühls, der Empfindung, Vorstellung, sondern die des Gedankens, des Begriffs. Wird ihm dem Lebenden diese Bestimmtheit entrissen, so wird er sich zur Last, er wird seiner überdrüßig, wenn er auch hat, was er bedarf und wenn er auch sonst der vernünftige und gebildetste sey. So die Bestimmtheit der Republik am lebenden Cato; er lebte als Republicaner und konnte nicht anders leben. Bei ihm war die Selbstliebe Princip zum Lebensüberdruß. Es kann aber auch auf dieser Höhe des Gedankens der Lebensüberdruß entstehen gegen das Leben, das er hat, wo das Gegentheil dieser Abneigung die Eigenliebe ist. Das Leben, das er hat, hat eine Bestimmtheit, die er nicht ertragen kann, so wird nicht er der Lebende sich, sondern das Leben wird ihm überdrüßig, zur Last. Hier ist der Epicuräer Pomponius Atticus ein auffallendes Beispiel. Am Selbstmord, wie ihn der genußvolle, wie ihn der Schwärmer, wie ihn der stolze

Mensch vollführt, ist factisch gegeben die Möglichkeit, daß er sich selbst hasse und aus Liebe zu sich selbst in Ueberdruß verfalle. Aber der Selbstmord kann auch noch aus andern Gründen, als aus den angeführten gewollt und ausgeführt werden, z. B. aus gekränkter Ehrliebe, getäuschter Erwartung, aus Noth und Elend; jedoch in allen diesem ist der Lebensüberdruß doch das Element und ist mit wirksam.

Anmerkung. Der Mensch im Verhältniß zu sich steht zugleich im Verhältniß zu andern, ja sein Verhältniß zu ihm ist durch das zu dem andern und umgekehrt gegenseitig bedingt. Die im Verhältniß zu ihm auf diese Weise entstehenden Zu- und Abneigungen sind unmittelbare; aber indem dieses Verhältniß des einen auch das Verhältniß ist zu andern und er auch in diesem unmittelbare Zu- und Abneigungen hat, entstehen im anderen auch Zu- und Abneigungen. Diese sind mittelbare und zwar zunächst einfach mittelbar, nämlich indem diese Neigungen sich zwar im Verhältniß der Menschen zu einander auf die Geselligkeit, Socialität beziehen, aber doch nur das Element der Geselligkeit enthalten oder die Geselligkeit bedingen, aber noch nicht selbst gesellige Neigungen sind. Sie sind allgemeinhin zweifacher Art, nämlich a. solche, durch welche zwar die Geselligkeit gefördert wird, die aber das Element der Geselligkeit auf bestimmte Weise noch nicht in sich halten. Sie werden künstliche Neigungen genannt und zwar aus dem Grunde, weil das Verhältniß der Menschen zu einander, in welchem sie entstehen, kein ursprüngliches, sondern ein durch sie selbst hervorgebrachtes, gleichsam künstlich bewirktes Verhältniß ist; b. solche, welche eben jenes Element der Geselligkeit enthalten und durch welche das Entstehen geselliger Neigungen vermittelt ist. Sie heißen natürliche Neigungen. Aber sind denn nicht alle und jede Neigungen natürlich? Alle sind natürlich, nämlich dem Unnatürlichen, Widernatürlichen, ja Uebernatürlichen gegenüber. Hier aber werden jene im Unterschied von den

künstlichen und diesen gegenüber vorzugsweise natürliche genannt.

§. 48.

Die künstlichen Neigungen.

Sie selbst sind gleichfalls zweifacher Art

1) in Ansehung des Inhalts ihrer Gegenstände, und so, daß für sie selbst die Form dieses Inhalts und der Gegenstände dem Inhalt untergeordnet, ja zum Theil gleichgültig ist; die Form stoffartig ist. Ihre Gegenstände nämlich sind

a. fremde Einrichtungen, Sitten, Künste, Gewohnheiten und Gebräuche,

b. fremde Sprachen und

c. fremde Genußmittel.

Fichte in seinen Reden an's deutsche Volk bezeichnet diese Gegenstände insgesammt mit dem Namen Ausländerei und nennt die darauf gehende Neigung Liebe zur Ausländerei. Er selbst schreibt an die Deutschen gegen diese Liebe zur Ausländerei seiner Art mit großer Energie. Die Beschäftigung jedoch mit dem Ausland muß er zugeben; er selbst hat ja den Camoens [illegible] übersetzt. Solche Beschäftigung nun aber ist nicht möglich, ohne Interesse an der Ausländerei, ohne Neigung. Wo diese künstliche Neigung unmäßig wird und verderblich für eine Nation, da ist sie eine [illegible].

Zur Kenntniß der Einrichtungen, Gesetze, Sitten, Künste und Gebräuche eines Volkes gelangen dessen Mitglieder dadurch, daß sie im Volk erzogen und unterrichtet werden. Sie selbst bringen sich nicht in das Verhältniß zu ihrem Volk, zu allem, was es hat, und in jenes Verhältniß der Erziehung und Unterweisung, sondern sie finden sich darin. Es ist das Verhältniß ursprünglich; und die Neigung zu vaterländischen Künsten und Gebräuchen, obwohl sie eine einfache mittelbare ist, ist doch keine künstliche. Wenn es aber Einrichtungen, Sitten, Gesetze

[illegible] eines anderen Volkes sind, zu denen vermeiden. Mitglie-
dern des einen Volkes eine Neigung gefaßt werden kann; so
ist dies nur dadurch möglich, daß sich die Mitglieder des einen
Volkes in ein Verhältniß zum andern setzen und in demselben
die Einrichtungen des anderen kennen lernen; so z. B. durch
Reisen. Bleiben die Individuen eines Volkes blos bei sich
selbst, so bleiben dem Volk die fremden Institutionen unbekannt,
und die Neigung dazu ist unmöglich. Also der Mensch bringt
sich in die Neigung. Aber man können ja fremde und aus-
ländische Einrichtungen der intelligenten Natur des Menschen
und der Freiheit seines Willens in irgend einem Grad gemäß
seyn; wie er sie denken kann, und eine Neigung zu ihnen in
ihm entstehen. Diese Neigung, wenn sie auch nur unbestimmt
das Element der Geselligkeit in sich hat, fördert diese Gesellig-
keit, sie bringt die Völker einander näher, ein Volk nimmt
von dem andern an, so daß eine sociale Neigung da wäre.
So haben die Franzosen, deren Verfassung, Gesetze und Sit-
ten von der Revolution die Bestimmtheit der absoluten Mo-
narchie war, sich mit mehreren Institutionen der Engländer
bekannt gemacht und sie angenommen. Ist das Anglomanie?
Dieses gegenseitige Eingreifen der Neigungen muß ja die feind-
selige Stellung mildern und den Frieden in die Welt einführen.

ad. [illegible]: Die Muttersprache wird jedem durch Anlernen und
Angewöhnen auf eine ganz unmittelbare Weise, ohne daß es
einer Mühe, eines mühsamen Grammatik- und Vocabeln lernens
bedarf, beigebracht; also die Liebe eines jeden zu seiner Mut-
tersprache ist keine künstliche Neigung. Anders verhält es sich
mit den fremden Sprachen. In dem Verhältniß, wo jeder
seiner Muttersprache mächtig wird, findet er sich; in das Ver-
hältniß, einer ausländischen Sprache fähig zu werden, wird er
gesetzt und setzt er sich, das ist künstlich. Entsteht nun eine
Neigung zu fremden Sprachen, so ist diese Neigung künstlich.
Als Neigung, Liebe neben der Muttersprache zu fremden hat

sie diese zu einem Gegenstand, der, wie das Subjekt, in dem die Neigung entsteht, ihn kennen lernt, sich zeigt in irgend einer Vollkommenheit, sey es der Sprache als eines Werkzeuges, Mittels, um in ihr Wissenschaftliches darzustellen oder ein Kunstwerk zu produciren. Im Mittelalter gebrauchte man darum die lateinische Sprache statt der deutschen, was gewiß keine verächtliche Liebe zur Ausländerei. Diese Neigung fördert auch die Gesellligkeit, ohne daß sie eine gesellige wäre.

ad c. Fremde Genußmittel sind Ergebnisse, die der heimathliche Boden nicht gewährt und nicht gewähren kann. Unter ihnen können allerdings solche seyn, die, indem sie ursprünglich ausländische waren, einheimisch geworden sind, wie z. B. Obstarten und Kartoffeln in Deutschland. Von diesen ist aber hier nicht die Rede, sondern von der künstlichen Neigung, deren Gegenstand ein Erzeugniß ist, das ausländisch ist und bleibt, wie z. B. alle Colonialwaaren, und vollends die Gewürze. Die Neigung zu allen diesen Producten ist in Europa, was besonders die Colonialwaaren angeht, so allgemein geworden, daß man sagt, die Gegenstände dieser Neigungen seyen Bedürfnisse. Jene Erzeugnisse in den südlichen Gegenden durch die Kräfte der Sonne erzeugt, gehören zu den besten und edelsten; und der Mensch ist des Besten werth, dafür ist er die Intelligenz, hat er die Fähigkeit, sittlich, gerecht und gut zu seyn. Sey also immerhin seine Neigung noch so künstlich, so bleibt sie doch der Natur des Menschen angemessen, ja sie ist der Impuls, der Handel und Wandel und Künste auf das mächtigste befördert. Aber auch hier ist zu merken, daß, so nahe uns diese Neigung auch die Menschen einander bringt, sie doch keine sociale Neigung ist. Wir trinken Thee, aber die Chinesen lassen wir so gut, wie die vermittelnden Engländer und Holländer, sitzen.

2) In Ansehung der Form, welche der Inhalt des Gegenstandes und der Gegenstand der Neigung selbst hat, ist die

noch in einer bestimmteren Bedeutung eine künstliche, als sie es war in Ansehung des Stoffes; denn die Form wird an den Gegenstand und seinen Inhalt von dem Menschen in künstlerischem Verfahren gebracht. Schon die Erzeugnisse mancher Thierarten als bloßer Werkzeuge für die Thiere haben zu ihrem Entstehungsgrund den Kunsttrieb dieser Thierchen und haben so schon eine bestimmte Form. Die Formen aus dem Kunsttrieb der Thiere jedoch sind und bleiben in jeder besonderen Thierart dieselben, die Zelle der Biene, das Nest des Vogels ist zu allen Zeiten, unter allen Umständen in der Form das nämliche. Allein dieser Kunsttrieb in dem Medium des Bewußtseyns, oder des Denkens als Kunstsinn des Menschen verliert seine absolute Bestimmtheit in der Form, er wird ein freibildender Kunstsinn; die Form, welche der Mensch irgend einem Gegenstand, um an ihm ein Werkzeug zu haben, gibt, ist nicht dieselbe; sondern in der Form der Gegenstände, wie sie die durch den Menschen ist, zeigt sich, da sein Trieb nicht der thierische Kunsttrieb ist, ein Wechsel, ein Wandel, eine Verschiedenheit, ein modus, eine Mode, und die Neigung, die auf den Gegenstand in seiner Form geht, so daß Inhalt und Stoff Nebensache wird, ist Liebe zur Mode. Diese ist zunächst inländische, eine Mode, die sich bei einem Volk Jahrhunderte lang als dieselbe behauptet, bei dem anderen, je nachdem es lebhaft veränderlich ist, schnell wechselt. Dieses Objekt einer Neigung ist allgemein anerkannt, gleichsam Bedürfniß und die Mode zur Neigung geworden, daß das Declamiren dagegen ein sich lächerlich machen zur Folge haben kann. An sich ist die Liebe zur Mode eine ganz unschuldige Neigung. Sie wird erst lächerlich und verächtlich, wenn sie, die an sich eine künstliche Neigung ist, eine erkünstelte wird, und das wird sie, sobald der Mensch auf die zufällige Form der Dinge einen Werth legt, als wäre sie eine nothwendige, sobald er also über die Mode, die nur eine Sache des Scherzes ist, Ueberlegungen anstellt und

sorgt, daß Alles nach der neuen Mode seyn muß. Er ist der Narr nach der neuen Mode! und ihm gegenüber ist der Narr nach der alten Mode der, welcher von seinem Alten nicht abgehen will. Auch diese Neigung ist förderlich für die Geselligkeit, denn mit ihr ist es doch am Ende darauf abgesehen, die zweckmäßigste Form zu entdecken für einen Gegenstand, der ein Werkzeug ist. Andrerseits hat der Mensch auch Sinn und Gefühl für das Schöne, ein Bedürfniß, es zu schauen und zu genießen, und die Mode will das Schöne finden, ohne der Zweckmäßigkeit zu widerstreiten.

§. 49.

Die natürlichen Neigungen.

Das Verhältniß, worin der Mensch zu dem Menschen steht, ist ein doppeltes, nämlich einerseits das zu ihm, der sich noch nicht helfen kann, andrerseits das zu andern, die ihm helfen können. Das Verhältniß ist beides

a. das des Lebens und des auf seine Erhaltung gerichteten Triebes,

b. das des Wissens und des darauf gehenden Triebes,

c. das des Wollens und des seine Freiheit bedingenden Rechtes.

Die Neigungen, welche in diesem Verhältniß mit Bezug auf die drei genannten Puncte entstehen, sind immer noch einfach mittelbare, aber sie haben nicht die Bestimmtheit des Künstlichen, sondern die des Natürlichen.

ad a. Der in Ansehung seines Lebens und der Erhaltung desselben Hülfsbedürftige ist der Säugling und Pflegling; er kann sich nicht helfen, er ist aus dem Mutterschooß durch die Natur auf der Mutter Schooß und an ihre Brust gelegt. Sie säugt ihn, ernährt ihn und pflegt ihn. Auf ihrer Seite hebt diese Ernährung und Pflege mit ihrer Liebe zu ihm an, einer Liebe, in der ihre Liebe zu sich selbst sich aufhebt. Der Hülfs-

bedürftige wird dieser Obsorge in der Ernährung und Pflege seiner Mutter inne, und aus seinem Erhaltungstrieb, in dem seine Selbstliebe gleichsam schläft, ergibt sich eine Neigung zur Mutter. Sie hat ihn zuerst geliebt, er hebt an sie zu lieben. Aber so ist die Neigung ursprünglich keine einfache, sondern eine complicirte, gegenseitige, und so gehört sie noch nicht hieher unter die einseitigen, einfachen und mittelbaren Neigungen. Die Mutterliebe ist hier nur vorgriffsweise des Pfleglings halber berührt, um jene einfache mittelbare Neigung zu begreifen. Der von der Mutter ernährte und von ihr gepflegte, indem er der seine Mutter liebende wird, steht durch's ganze Leben hindurch in diesem Verhältniß zu ihr. So ist die Mutterliebe die Grundlage aller sittlichen Verhältnisse in der Familie, im Staat, als begönne die Sittlichkeit der Welt mit der Mütterlichkeit. Auch hält der treue und wacker gebliebene Sohn bei seiner Mutter fest, sie gibt er nicht auf; denn was am tiefsten in's Herz, in den ganzen Character des Menschen eingreift, ist seine Liebe zur Mutter, die ihn zuerst geliebt. Coriolan ließ sich allein durch die Liebe zur Mutter bezwingen und schwerlich hat es irgend einen großen Mann gegeben, der nicht, wenn die Rede auf die Mutter kam, mit der innigsten Liebe von ihr gesprochen hätte, wie Kant, Friedrich, Napoleon. Statt daß der Hülfsbedürftige Hülfe finde, dort wo er sie gefunden hat, unmittelbar bei der Mutter, kann er sie auch anderswo finden. Der Säugling wird einer fremden Person übergeben, er erhält eine Amme, die das Kind gleichgültig annimmt, ihr sind die Kinder alle eins. Allein von der Amme wird das Bedürfniß des Kleinen befriedigt, sie säugt, reinigt, pflegt ihn, und indem das Kind anfängt sich zu entwickeln, wird es die Amme inne und so entsteht in dem Wohlgefühl eine Zuneigung zu ihr; die Anhänglichkeit wird Liebe zur Amme. So ist die Liebe einfach oder rein natürlich aus dem Bedürfniß des Kindes. Die Amme merkt, daß das Kind

sie zu lieben anfängt und dadurch wird sie bestimmt, eine Neigung zum Kind zu fassen; diese wird dann complicirt und kann das ganze Leben hindurch bleiben. — In eben jenem Verhältniß in Ansehung des Lebens kann aber der Mensch von Seiten seiner Gesundheit der Hülfsbedürftige seyn und kann sich nicht helfen. Der Hülfeleistende kann ein Fremder, dem Kranken noch ganz Unbekannter seyn, aber er leistet Hülfe, behandelt ihn auf eine liebreich besorgte Weise; er rettet ihn, der Kranke wird gesund. Kann dann wohl die Zuneigung zum Arzt ausbleiben, wenn der Mensch nicht schlechter ist als ein Thier? So entsteht die Neigung aus dem abgeholfenen Bedürfniß. Aber es kann seyn, daß der Arzt, die Liebe des Genesenen bemerkend, auch Liebe zu jenem faßt, dann wird die Liebe wieder social, gegenseitig.

ad b. Für's Wissen, für's Erkennen, für ein verständiges und vernünftiges Leben ist der Mensch ebenso hülflos in seinem ursprünglichen Verhältniß. Der Wissenstrieb regt sich wohl, wenn aber niemand wäre, der ihn befriedigte, so würde der Mensch aus der Unwissenheit nicht herauskommen. In dieser Hülflosigkeit ist der Mensch angehend sein Verhältniß zum andern Zögling und Lehrling. Das ist hier zunächst der Vater, er, der in der Familie vor allen übrigen Mitgliedern der Wissende ist. Aber der Vater als Erzieher und Lehrer bringt schon die Liebe mit und seine Liebe ist der Liebe zur Mutter ganz gleich; die Liebe des Sohnes zum Vater hat also zur Voraussetzung die der Mutter zum Sohn; die Liebe wird complicirt. Auch einer fremden Person kann oder muß oft die Erziehung anvertraut werden, bei den Griechen und Römern war es der Sclave, jetzt ist es der Hauslehrer, Hofmeister. Die Söhne werden befriedigt im Wissenstrieb und so entsteht eine Liebe der Söhne zu ihren Erziehern. Das Verhältniß kann auch ein öffentliches seyn; die Kinder kommen in die Schulen, Pädagogien, Gymnasien. Die Jungen merken, daß sie durch

den Unterricht Fortschritte machen, sie gewinnen den Rector lieb, wenn er kein Tyrann oder Spötter ist. Wer kein Pedant ist, liebt sie wieder, Liebe erzeugt Gegenliebe. So entsteht eine complicirte Neigung. Auf der Universität ist's anders. In jenem Verhältniß nämlich bloßer Zöglinge zum Lehrer ist der Hauptzweck die Entwicklung der Intelligenz in den Zöglingen durch Mittheilung von Kenntnissen mannigfaltiger Art, ohne daß es noch auf eine besondere Wissenschaft, oder gar auf eine besondere Ansicht oder Parthei abgesehen wird. Schulmänner sind daher glücklich und beneidenswerth, wenn sie das Herz voll Liebe und den festen Willen und Vorsatz haben, ihre Zöglinge zur Erkenntniß zu bringen; wenn es gelingt, die Liebe aller besser gesinnten und gutartigen Schüler bleibt nicht aus. Dies Alles ändert sich, wenn es in höhere Wissenschaften übergeht, auf den Universitäten. Da kann der Lehrer glücklich seyn, unter hundert zwei zu finden, die ihm von Herzen zugethan sind und in der Wissenschaft sich mit ihm vereinigen. Endlich

ad c. das Begehren ist an sich schon das Wollen, aber dieses nur in der natürlichen Bestimmtheit, die der Trieb hat, das Wollen nur als Begierde. Im Begehren, wie es an sich das Wollen ist, hat der Mensch schon das Vorgefühl der Freiheit seines Willens, das Vorgefühl der Selbstständigkeit. Er ist noch nicht der wirklich Selbstständige, kann sich auch hierin nicht helfen, aber das Vorgefühl hat er schon. In dieser möglichen Selbstständigkeit und Freiwilligkeit ist das Recht gegründet eines jeden an ihm selbst, das dem Menschen angeborene Recht, jus nobiscum connatum. Aber in jener Hülflosigkeit ist er, was seine Willensfreiheit, Selbstständigkeit und das beide betreffende Recht betrifft, der Unmündige; er braucht Hülfe, sie wird von den Eltern geleistet, die Eltern nehmen sich ihrer Kinder gegen jeden dritten an, der die Rechte derselben antasten, verletzen würde. So ist die Liebe beider schon vorhanden, das Verhältniß gegenseitig; aber der Vater ist todt, die Kinder

sind noch nicht im Stande, ihre Rechte zu wissen, geschweige sie zu vertheidigen, sie erhalten einen Vormund, der die Rechte vertheidigt; der Mündel kennt den Mann nicht, der ihm zum Vormund gesetzt ist, aber der Vormund trägt die größte Sorge um die Rechte des Kindes, er vertritt Vaterstelle. Sobald sie das wahrnehmen, wie ihr Bedürfniß befriedigt ist, entsteht eine Liebe zum Vormund und diese kann gegenseitig werden. Dieses Verhältniß, in Ansehung der Freiheit und Selbstständigkeit, kann auch das des Sclaven zu seinem Herrn seyn. Der Herr hat das Bedürfniß sich seiner Sclaven anzunehmen, sie gegen dritte oder Mitsclaven zu schützen. In den Sclaven, im Gefühl des Rechts, das sie haben sollten, entsteht eine Anhänglichkeit an den Herren, sie wird zur Liebe und erzeugt Gegenliebe. So z. B. bei den Leibeigenen in Rußland; wie groß ist die Anhänglichkeit derselben an ihre Herren? und oft dieser zu jenen; der gemeine Russe spricht nicht anders zu seinem Herrn, als Vater, und zu dessen Gemahlin: Mutter. Wenn aber der Mensch mündig geworden, ist er hiermit auch der seiner Rechte kundige und im Stand sie zu vertheidigen? Nein, der Advocat erscheint als Vormund; ist der Advocat tüchtig, gewinnt er, so entsteht eine Neigung, eine Liebe zum Advocaten, die gegenseitig werden kann. Dieses Verhältniß war am ausgebildetsten bei den Römern, das Verhältniß der Patronen und Clienten.

Schlußanmerkung. Die §. 46. und 47. betrachteten unmittelbaren Neigungen gehen mittelst der einfach natürlichen § 49. in einseitig gesellige Neigungen über und diese sind wie jene theils Zu-, theils Abneigungen. Der Uebergang selbst begreift sich so:

a. die im §. 46. betrachtete Liebe zum Leben wird

α. im Moment der Selbstliebe einerseits zur Eigenliebe, andrerseits zur Ehrliebe;

β. im Moment der Eigenliebe einerseits zur Eitelkeit, andrerseits zur Gefallsucht,

und so entstehen vier einseitig gesellige Zuneigungen: 1) die Eigenthumsliebe, 2) die Ehrliebe, 3) die Eitelkeit, 4) die Gefallsucht.

b. der im §. 47. begriffene Lebensüberdruß wird

α. im Moment des Hasses einerseits zum Neid, andrerseits zur Tücke;

β. im Moment des Widerwillens einerseits zur beharrlichen Widersetzlichkeit, andrerseits zum Trotz,

und so entstehen gleichfalls vier einseitig gesellige Abneigungen: 1) der Neid, 2) die Tücke, 3) die Widersetzlichkeit und 4) der Trotz.

§. 50.

Die einseitig geselligen Zuneigungen.

Die Wesenheit des Menschen ist das Seyn in der Identität mit dem Denken, wenn z. B. gesagt wird: ich bin. Durch sie von Seiten dieses Seyns bezieht das Subjekt oder der Mensch sich auf Alles, was für es oder ihn ein Seyn hat oder haben kann. Das aber, was ein Seyn hat für ein Anderes, ist das Reale; das also, was ein Seyn hat für Dich, der Du bist, ist eine Sache und so möglicher Gegenstand für Deine Neigung. Geht eine Neigung auf sie, die eine Sache für Dich und Dein Eigenthum sey, so ist sie die Eigenthumsliebe. Die Liebe des Subjekts zu ihm selbst in der Wesenheit seiner selbst wird die Liebe zur Sache. Man sieht also, wie die Selbstliebe von jener Seite, in welcher das Subjekt selbst das Reale ist, in die Liebe zum Realen übergeht. Aber eben durch die Wesenheit des Menschen, welche in dieser Identität das Denken ist, bezieht er sich nicht auf das, was für ihn ein Seyn hat oder haben kann, sondern darauf, was ein Denken für oder über ihn ist oder seyn kann. Was aber für sich ist, nicht blos für Anderes, ist das Ideale. Geht die Neigung des Menschen auf das Denken über ihn, so ist diese

Neigung als auf das Ideale gerichtet die Ehrliebe, und ihr Princip ist die Selbstliebe.

1. Die Eigenthumsliebe.

Ihr Inhalt ist

a. äußerlich bestimmt durch ihr Objekt und sie selbst ist in dieser Bestimmtheit durch's Objekt objektive Neigung. Ihr Objekt ist irgend ein Gegenstand als Sache für ein Subjekt, so daß alle anderen Subjekte von dem Besitz und Genuß dieses Gegenstandes ausgeschlossen sind. Diese Ausschließung kann durch Gesetze und durch positives Recht gesichert und geschützt seyn; aber davon wird hier abstrahirt, obwohl erst der Gegenstand unter dem Schirm und Schutz des Gesetzes vollständig den Begriff des Eigenthums hat; aber dann steht der Mensch mit seinem Eigenthum unter dem Schutz der Gesetze in einem gegenseitigen Verhältniß zu andern und von diesem gegenseitigen Verhältniß ist hier die Rede nicht. Gilt's das Eigenthum im juristischen Begriff davon, so ist die Lehre nicht anthropologisch, sondern juristisch, wie in Savigny's Buch vom Besitz. Zum Objekt, wenn das Subjekt sich dasselbe aneignet, verhält es sich als begehrendes, es greift zu, macht das, was da ist, zu dem seinigen. Hingegen indem das Subjekt von der Selbstliebe aus ein Verhältniß zum Objekt hat oder sich gibt und in diesem Verhältniß sich das Objekt aneignet, eignet sich wohl auch das Objekt seinerseits das Subjekt an. Der Mensch zieht die Sache an sich, er befriedigt eine Begierde; die Sache zieht den Menschen an sich, er gewinnt eine Zuneigung zur Sache. Es findet also hier ein gegenseitiges Anziehen statt, vom Subjekt wird das Objekt angezogen und umgekehrt. So ganz im Einzelnen wird dies anschaulich: hat einer viele Jahre hindurch irgend eine Uhr getragen, so wird sie ihm wohl dermaßen lieb, daß er sie nicht gegen eine andere vertauschen möchte. So dann weiter ein kleines Gütchen, Haus, Erbstück, wie das des

Müllers bei Potsdam unter Friedrich dem Großen. Direct ist dazu keine Gesellschaft erforderlich, aber dennoch ist sie nur in der Gesellschaft des Menschen mit dem Menschen möglich, weil er nur in ihr die Neigung zu einer Sache haben kann, von deren Genuß andere ausgeschlossen sind. Ein ganz isolirter Mensch könnte sensu stricto gar kein Eigenthum haben; weil ihm Alles gehört, so gehört ihm gar nichts. Aber wenn auch in diesem Moment gesellig, bleibt doch die Eigenthumsliebe eine einseitige, eben weil sie den Gegenstand isolirt, auf den sie geht, und es fehlt viel bis sie eine gegenseitige ist.

b. Eben ihr Inhalt ist innerlich bestimmt durch den Begriff dessen, worauf sie geht. Diesen Begriff vermag das Thier nicht, sondern höchstens nur die Vorstellung mit Bezug auf den Trieb und dessen Befriedigung, und auf seinen Instinct; er aber bestimmt die Neigung ihrem Inhalt nach und das Thier vermag sie daher nicht. Aber sucht nicht der Fuchs seinen Bau, geht nicht der Löwe in seine Höhle und jedes andere Thier in seine Behausung wieder, wohin es Eigenthum bringt? Ja, aber nur aus Instinct, ohne Reflexion. Das Wesentliche ist, daß der Gegenstand bedingt ist durch Zeit und Raum; für das Thier ist diese Zeit die unmittelbare Gegenwart mit dem Vorgefühl, aber nicht mit der Vorstellung der Zukunft; darum sammelt der Dachs für den Winter ein. Der Mensch hat's im Bewußtseyn der Zukunft. Jener Begriff also von der Sache ist dadurch bedingt, daß dem Subjekt, dem Menschen die Zeit objektiv wird; daß er sie denkt, macht jenen Begriff möglich von einem Eigenthum jetzt und künftig. Aber so ist ja das intelligente Subjekt nicht fixirt in der Gegenwart, sondern in ihr und zugleich in der Zukunft, das Subjekt ist mobil, das Objekt hingegen als Gegenstand der Neigung ist immobil, eine in Zeit und Raum fixirte Sache. Die Immobilität des Objekts ist nun aber der Mobilität des Subjekts nicht angemessen. Das Subjekt läßt sich wohl gefallen, vom Objekt diesem ange-

eignet zu werden, aber jenes seiner intelligenten Natur gemäß läßt sich die Gewalt des Objekts nicht gefallen. Bei dem Eigenthum, Besitz des Menschen gehen sie und müssen sie ihrer mobilen Natur gemäß darauf ausgehen, die Immobilität der Objekte aufzuheben. Das geschieht wirklich, indem bei dem Verkehr der Menschen mit einander das Eigenthum des einen, so lieb es ihm sey, durch Tausch oder Kauf an den andern übertragen wird. Für das Mobilmachen der Sachen haben die Menschen früh ein Mittel ausgedacht, welches zwar kein Eigenthum ursprünglich ist, aber der Repräsentant desselben. Dieser Repräsentant heißt: Geld. Dadurch wird das fixirte selbst ein bewegliches und so erst vollständig das Eigenthum für das Subjekt in seinem Gebrauch und Genuß. Das der Neigung nicht angemessene wäre der unmittelbare Tausch oder Verkauf, er ist umständlich, unbequem; tritt aber ein Repräsentant ein, nun so wird z. B. der Acker wahrhaft mobil. So ist das Geld in die Welt gekommen zur Vervollständigung der Eigenthümsliebe.

Fast in allen einigermaßen cultivirten Staaten der Welt war der Repräsentant des Eigenthums das Metall und zwar das edle Metall. Muß denn und warum, so fragen die Philosophen, Metall der Repräsentant des Eigenthums seyn? Kant führt in seiner Rechtslehre an, daß wohl andere Sachen das Eigenthum vorstellen könnten und auch vorgestellt hätten, aber dies nur bei den Wilden. So fanden Forster und Cook bei den Einwohnern der Freundschaftsinseln eine Art seltener rother Federn, und so sind unter den Negern an der Africanischen Küste eine Art kleiner Muscheln Tauschmittel, Geld. Auffallend ist: wo die Cultur ist, da ist Metall; aber wo so der Anfang ist, wie bei den Patriarchen, da wird unmittelbar getauscht und bei den Wilden ist's kein Metall. Warum? Kant führt an, daß jeder sein Eigenthum erarbeitet habe und so lange zum Repräsentanten des Eigenthums kein Körper, den

man nur so findet und ohne Mühe brauchen kann. Das Metall muß erworben werden, es kostet selbst Arbeit und so paßt es als Repräsentant. Aber es liegt nicht im Begriff des Eigenthums, daß es erarbeitet werden muß; das Gefundene kann auch Eigenthum seyn, die entdeckte Insel wird occupirt. An sich liegt es einerseits nicht im Begriff des Eigenthums, andrerseits auch nicht im Begriff des Metalls, daß es müsse erarbeitet worden seyn; denn so kamen auch ursprünglich die Menschen nicht zum Metall; es kann gefunden und entdeckt werden. Die Kantische Hypothese thut also nicht genug. Fichte meint so: die Bestimmung des Eigenthums ist: verbraucht zu werden; diese Bestimmung kann die des Repräsentanten nicht seyn, sonst wäre er selbst Eigenthum. Er muß etwas ungenießbares, unbrauchbares seyn und das ist eben das edlere Metall. Eisen kann wohl Eigenthum seyn, aber Gold u. s. w. nur der Repräsentant desselben. Aber kann denn Gold nicht anders verbraucht werden? Können nicht Gefäße und bessere, als alle andere daraus gemacht werden? Also das ist auch nichts! — Soll entschieden werden, so mag es wohl so seyn: das Wesen des Eigenthums ist, daß es beharrlich für die Zukunft ein Besitz bleibe und kein Verschwindendes sey; es liegt im Begriff des Eigenthums das Beharrliche, das Constante. Aber unter allen Körpern ist das Metall, besonders das Gold das Beharrlichste und so kann es Repräsentant seyn. Das Eigenthum bleibt, auch geraubt, noch Eigenthum, dies ist seine ideelle Substanzialität, welcher jenes Reale des Metalls entspricht.

2. Die Ehrliebe.

Ihr Objekt ist

a. nicht irgend etwas, das ein äußerliches, ein Bestehen in Raum und Zeit habe, nicht irgend eine Sache, irgend ein Ding, nicht die Krone. Es ist dasselbe aber auch

b. nicht der Begriff des Subjekts, dessen Neigung die Ehr=

liebe wird, von ihm selbst. Er bedingt seine Selbstliebe, ist aber nicht Gegenstand der Ehrliebe, sondern dieser ist

c. der Begriff des andern Subjekts von dem, dessen Neigung die Ehrliebe wird. Dieser Begriff hat Bestimmungen zu seinem Inhalt, deren jede wohl eine Vorstellung seyn kann, die sich aber sämmtlich auf Eigenschaften und Beschaffenheiten des Subjekts beziehen, von welchem die andern jenen Begriff erhalten und haben. Diese Eigenschaften sind:

1) solche, die das Subjekt, dessen Neigung die Ehrliebe wird, an und in sich selbst findet, ohne daß es sie hervorgebracht oder selbst bewirkt habe, also die ihm angeborenen. Die bedeutendsten darunter sind z. B. eine ehrenhafte Herkunft eben jenes Subjektes; bei ihr ist schon wenigstens das Ehrgefühl und die Ehrliebe unter den Menschen als vorhanden vorausgesetzt. Dem Sohn eines Räubers wird es schwer, ein ehrliebender Mensch zu werden, dem Sohn eines ehrenhaften oder berühmten Staatsmannes oder Gelehrten wird es leicht. Ferner gehören hierher gesunde Gliedmaßen, ein unverkrüppelter Leib; der Bucklige wird leicht der Spott der anderen und sucht sich zu verstecken. Dann natürlicher Verstand, Mutterwitz, gesunde Urtheilskraft. Sodann sind jene Eigenschaften

2) solche, die das Subjekt sich selbst gibt, Geschicklichkeiten, Fertigkeiten bis zur Kunst und Wissenschaft. Aber bei ihnen ist für die Möglichkeit jener Neigung der Ehrliebe vorausgesetzt, daß sie, obwohl einem einzigen Subjekt angehörig, zugleich einen allgemeinen Werth hat. So sind vielerlei Künste, die sich die Menschen zu eigen machen, von keinem allgemeinen Werth, z. B. das Kartenschlagen, die Taschenspielerei u. s. w. Wo aber diese Eigenschaften allgemeinen Werth haben, wie schon das Reiten, Fechten, Tanzen, geben sie Ehre.

3) Die wesentlichsten Eigenschaften sind die Tugenden, die der Mensch sich auch gibt kraft der Freiheit seines Willens, z. B. der Treue, Redlichkeit, des Muths, der Tapferkeit, worin

der Mensch zeigt, daß ihm die Ehre mehr werth ist als das Leben. Dahin gehört auch das Duell, dessen weitere Beurtheilung aber in die Ethik fällt.

Es ist also eigentlich das Urtheil des Menschen über den, dessen Neigung sie ist, worauf diese Neigung geht, er liebt ihr Urtheil über sich nach den Eigenschaften, die er hat. Das ist ja aber ein rein ideales, nicht reales und die Ehrliebe daher, indem sie einen idealen Gegenstand hat, der Eigenthumsliebe vorzuziehen. Bedingt ist das Entstehen jener Neigung innerlich durch den Begriff des Subjekts von dem Urtheil anderer über es; so wird das Urtheil für das Subjekt durch seinen Begriff von demselben das Objekt der Neigung. Aeußerlich bedingt ist ihr Entstehen durch die menschliche Gesellschaft, obwohl die Neigung selbst vorerst eine nur einseitig gesellige ist. Fernher ist diese äußere Bedingung der Geselligkeitstrieb, welchen mehrere Thierarten, wie z. B. der Biber, Kranich u. s. w. mit dem Menschen gemein haben, indem die Individuen dieser Arten isolirt nicht bestehen können, sondern nur associirt in der Heerde, Truppe, dem Zug u. s. w. Aber durch diesen Trieb werden die Individuen jener Thierarten determinirt, nicht von einander abzulassen; hingegen der Mensch als seiner sich bewußtes Subjekt hört, obwohl ihm eben jener Geselligkeitstrieb immanent ist, auf, blos durch diesen Trieb bestimmt zu werden; er begehrt der andern, er ist ein geselliges und will ein solches Individuum seyn und bleiben. Diese Begierde der Menschen zu einander hin wird zur Begierde eines jeden, von dem andern anerkannt zu werden, und ist die Ehrbegierde. Wie es oben hieß, die Liebe der Mutter zum Kind ist die Wurzel der Sittlichkeit, so wird es hier heißen müssen: die Ehrliebe des Mannes ist der Stamm aus jener Wurzel, das Volk in seiner Ehrliebe. Ein Volk ohne Ehrliebe büßt über kurz oder lang seine Existenz ein. Zuletzt ist diese Neigung noch einerseits zu betrachten, obzwar ihr Gegenstand ein ideeller ist, doch als eine

ganz natürliche durch die Selbstliebe bedingt; es liebt einer die Ehre um seinetwillen. Das ist die gemeine Ehrliebe, die in Leidenschaften übergeht, wo ihre Gemeinheit ganz heraustritt, wie z. B. in der Ehrsucht, dem Ehrgeiz, Hochmuth, Selbstdünkel und endlich in jenem Stolz, wo der Mensch den Wahn hegt, daß um „seinetwillen die übrigen Menschen sich verachten müßten" (Kant). Dagegen nimmt andrerseits jene Neigung den Character der Freiheit und Sittlichkeit an, indem der Mensch die Ehre liebt um ihretwegen, so daß seine Selbstliebe in der Neigung zur Ehre um ihretwillen aufgegangen ist. In die sittliche Ehrliebe ist die Selbstliebe nicht übergegangen, wie in jene natürliche oder gemeine, sondern in ihr ist sie untergegangen. Es ist dem sittlich Ehrliebenden gar nicht darum thun, daß er von andern in engeren oder weiteren Kreisen nach seinen Eigenschaften, nach seiner Tüchtigkeit u. s. w. anerkannt werde, sondern darum, daß das Tüchtige, Ehrenwerthe, das von ihm geleistet wird, anerkannt werde; er sey vergessen! Und das will er auch als wahrhaft sittlicher Mensch. Wird er gleichwohl anerkannt, so nimmt er es dankbar hin, aber — er hat es nicht darauf angelegt. Bleibt er unerkannt, auch gut. Wie Χριστός, — χριστός ist ja kein nomen proprium, wie Ιησοῦς; über dem Χριστός ist der Ιησοῦς vergessen, er soll es über ihm seyn! — Die Ehre, in der das Subjekt von sich absieht und auf das hinsieht, was jedem Ehre bringt, ist ein Gut der Menschheit, der sie Ehre macht. Hier hebt sich auch ein Stolz heraus, aber der edle Stolz, indem kein Mensch sich von einem andern anmuthungsweise etwas gefallen läßt, was gegen Recht, Sitte, Gesetz und Pflicht ist. Das ist auch der Stolz eines Volkes, wo dasselbe andere Völker anerkennt und keines sich gegen seine Ehre etwas bieten läßt.

In der Eigenliebe hat das Subjekt, dessen Neigung sie ist, lediglich ein Verhältniß zu ihm selbst, aber dieses Verhältniß desselben wird ein Verhältniß zu anderen Subjekten und

In diesem bezieht das Subjekt der Eigenliebe sich auf sich selbst; dann schlägt wohl die Eigenliebe in die Eitelkeit um; oder es bezieht sich auf andere und dann verwandelt sich die Eigenliebe in die Gefallsucht.

3. Die Eitelkeit.

Sie ist eine Bestimmtheit der Intelligenz oder des Menschen im Wollen (hominum vanitas), eine Neigung und so wohl zu unterscheiden von der Eitelkeit der Dinge, die sonst wohl auch zur Sprache kommt. Diese (rerum vanitas) ist ihre Endlichkeit, insofern diese von der Intelligenz verkannt, für die Unendlichkeit selbst, oder ihr identisch genommen wird, insofern also die Objekte von dem Subjekt überschätzt werden, ihnen ein Werth beigelegt wird, den sie nicht haben. An und für sich, so sehr der weise Salomo über die Eitelkeit der Dinge klagt, ist nichts in der Welt eitel. Wird, wie die Klage wohl genommen zu werden pflegt, wo sie aber die des Thoren ist, die Eitelkeit der Dinge darin gesetzt, daß sie vergänglich sind, so ist das ein Mißgriff; denn das ist das Wesen der Endlichkeit, keinen Bestand zu haben. Darin also sind die Dinge nicht eitel, daß sie endlich sind, sondern das ist ihre Bestimmung, dazu sind sie da. Aber wenn, wie gesagt, im Urtheil der Menschen dem Endlichen zugemuthet wird, das nicht Vergängliche, das Bestehende zu seyn, dann ist in diesem Urtheil das Endliche zum Eiteln gemacht und an dieser Eitelkeit der Dinge, die an sich gegen die Eitelkeit gleichgültig sind, hat die Eitelkeit der Subjekte ihren Hauptantheil. Wenn die Dinge eitel sind, so sind sie es für die Subjekte „Ehre, Ruhm u. s. w. sind eitel dem, der darin das Unvergängliche sucht" sagt Matthison. So wenn Jean Paul sagt: „der Ruhm verdient keinen Ruhm," ist das richtig; aber es ist dem Narren gesagt, der in den Ruhm, ein Endliches, das höchste Gut setzt; denn da ist er das Eitle und verdient keinen Ruhm.

Hier nun gilt's die Eitelkeit des Subjekts, die sich leicht mittelst der Reflexion auf die Eigenliebe zurück begreift. Es ist nämlich das dem Subjekt Eigene, als irgend eine seiner Bestimmtheiten, worauf seine Neigung geht oder was der Gegenstand seiner Neigung ist, so daß es dies ihm Eigene liebt, weil es endlich sich selbst liebt. Dabei ist schon aus der Ferne her die Voraussetzung die, daß das dem Subjekt Eigene doch kein ganz zufälliges, nur einzelnes sey, sondern in seiner Einzelnheit als diese oder jene Eigenschaft zugleich den Character des Allgemeinen habe. Die Gestalt z. B. des Subjektes, unmittelbar seine eigene, doch zugleich das Allgemeine der Schönheit, eine schöne Gestalt; das Talent, die Fähigkeit u. s. w. ein ganz Einzelnes, doch zugleich das Allgemeine des Witzes, der gesunden Urtheilskraft u. s. w. Durch diese Allgemeinheit in dem Eigenen, als dem Einzelnen, hat eben dieses Eigene aus der Ferne her eine Beziehung auf andere Subjekte und das Allgemeine im Eigenen gibt dem Subjekt, das dieses Eigene liebt, als einzelnem schon ein Verhältniß zur Gesellschaft überhaupt. So liegt's im Objekt der Eigenliebe, daß sie wohl zur Eitelkeit wird und werden kann, nämlich in der Weise: das dem Subjekt Eigene, ihm gefallend, so daß es Neigung dazu hat, gefällt auch anderen von wegen seiner Allgemeinheit, verdient wenigstens das Wohlgefallen anderer. Der Scharfsinn, der Witz, der unterhaltende Einfall, das Talent der lebendigen Darstellung in der Erzählung u. s. w., das wird nicht leicht ohne das Gefallen der andern seyn; denn es ist ein allgemein Wohlgefälliges. Ist das allgemein Wohlgefällige mir eigen, so geht meine Liebe zu demselben, indem es das mir gefallende ist, darauf, daß es, weil mir eigen von andern anerkannt wird und nicht blos an und für sich, sondern besonders darum, weil es das mir Eigene ist; — ist meine Neigung diese, dann ist sie die Eitelkeit. Die Eitelkeit hat also große Aehnlichkeit mit der oben betrachteten gemeinen Ehrliebe, der

Unterschied ist blos der, in jener ist das Urtheil der andern über den einen der Gegenstand seiner Zuneigung, aber dieses Urtheil ist das beifällige und kommt aus dem Wohlgefallen des andern an dem, was ihm eigen ist. In der Eitelkeit ist es nicht das Urtheil anderer, sondern die Sache selbst, das der Person Eigene, worauf die Neigung geht, aber, inwiefern das Eigene ein allgemein Gefälliges ist. Darin nun, daß der Mensch, was ihm eigen ist, liebt, weil es das Wohlgefallen aller verdient oder auch hat, darin ist die Liebe noch nicht Eitelkeit, aber darin, daß er das allgemein Gefallende darum liebt, weil es das Seinige, das Eigene ist.

So hat, indem die Eigenliebe zur Eitelkeit wird, diese nicht etwa jene blos in sich als aufgehoben, sondern es ist zugleich Eigensucht in der Eitelkeit, welche etwas Leidenschaftliches an sich hat. Daher, daß, obgleich niemand sich seiner Eigenliebe zu schämen hat, doch der Eitelkeit sich jeder, der sich darüber ertappt, schämen muß. Es ist dasselbe schon daran erkennbar, daß das Bestreben des Subjekts darauf geht, das ihm Eigene zur Erkenntniß oder Anerkenntniß anderer zu bringen aus dem Bewußtseyn, an dem ihm Eigenen etwas allgemein Gefälliges zu besitzen. So z. B. schmückt sich wohl jedes Weib, auch das nicht eitle, aber die Eitle so, daß das, was an ihr schön ist, heraustrete und leicht bemerkt werde; sie läßt auch wohl den kleinen Fuß spielen, legt die schöne Hand wohl so, daß man sie sehen muß u. s. w. Dies Alles ist ein Allgemeines und hier wird die Schönheit zur Schau getragen, die Schöne bringt sich an den Mann! — Ebenso sucht der eitle Gelehrte z. B. die Gesellschaft, um seinen Witz spielen zu lassen, aber etwas fein; wo es plump geschieht, da ist auch Eitelkeit, aber da wird sie Prahlerei.

4. Die Gefallsucht.

Wenn die Eigenliebe sich darauf stellt, die Neigung anderer

zu gewinnen und zwar durch das dem Subjekt Eigene, dann ist sie in die einseitig gesellige, mitunter sehr gefällige Neigung übergegangen, die als Gefallsucht bezeichnet wird. Dem gefallsüchtigen Menschen nämlich ist es ganz und gar nicht darum zu thun, andern seine Neigung zuzuwenden, sondern blos ihre Neigung für sich in Anspruch zu nehmen. So ist die Gefallsucht das leidenschaftliche Streben, die Neigungen anderer mittelst allgemein gefallender Eigenschaften zu erregen, zu nähren, zu unterhalten, aber ohne sie zu erwiedern, sich selbst gefällig zu machen. Im Geschlechtsunterschied der Subjekte ist die Gefallsucht die Kokètterie und zwar besonders auf der Seite des weiblichen Geschlechts. Das Weib sucht dem Mann zu gefallen und oft jedem, ohne daß die Richtung dahin ginge, daß der Mann ihr gefalle; das ist die Absicht gar nicht, es wird nur mit der Neigung anderer gespielt, Eroberungen gemacht. Auf Seiten des Mannes geht die Gefallsucht wohl auch darauf, die Neigung des Weibes zu gewinnen, ohne sie zu erwiedern, aber so, daß in der Gefallsucht die Begierde ist, und so ist sie etwas derbes. Eine männliche Kokette ist etwas unerträgliches, aber so ein Bruder Liederlich, das geht noch eher im Vergleich mit jener.

§. 51.

Die einseitig geselligen Abneigungen.

1. Der Neid.

Der Mensch kann die Sonne nicht um ihren Glanz, die Lilie nicht um ihre reine, weiße Farbe, den Löwen nicht um seine Stärke, er kann nur als der eine den andern Menschen beneiden und diesen zwar nur so lange er lebt, nicht länger. Nascitur in vivis livor, post fata quiescit. Die Möglichkeit des sich einander Beneidens hat die Unzufriedenheit eines jeden mit ihm selbst zur Voraussetzung; in dieser Unzufriedenheit ist

er sich abgeneigt bis zum Haß hin. Wendet sich aus jener Unzufriedenheit der Haß von dem, der mit sich unzufrieden ist, weg auf einen andern, so wird er das Princip des Neids. Im Neid ist Haß, ja der Neid ist die Abneigung des einen gegen den anderen, worin sich jene Unzufriedenheit, jener Haß umgewandelt hat. In seinem Entstehen wird der Neid erkannt durch Reflexion auf die Bedingungen, unter denen er entsteht. Es sind folgende:

a. Die Vergleichung, die der mit sich selbst Unzufriedene zwischen sich und einem anderen anstellt, indem dieser andere von ihm erkannt, in irgend einer Weise nach dem, was dieser andere hat und ist, gewußt wird. Hat diese Vergleichung zu ihrem Ergebniß die Erkenntniß, daß der andere besitzt, was Dir mangelt, oder was Du zwar auch hast wie er, aber was bei seinem allgemeinen Werth Dir um Deinetwillen lieb ist, so entsteht bei der Abneigung gegen den andern in Dir die Bewegung des Willens, welche das Mißgönnen ist, Du gönnst dem andern nicht, was Du an ihm anerkennen mußt. Diese Mißgunst ist es, worin der Haß als Neid entsteht, in dieser Mißgunst hebt der Neid an. Er wird es

b. durch die Reflexion auf ihn selbst in der Meinung und Liebe zu ihm selbst, daß ihm das gebühre, was der andere hat und was er achten, schätzen und lieben muß, oder daß ihm das allein gebühre, was der andere auch hat, indem er sich in seinem Urtheil über ihn höher anschlägt, als den anderen. So beneidet er. Endlich

c. der Grund dieses Urtheils ist ein Wahn des Mißgünstigen, nämlich der, daß gegen ihn die Natur oder das Schicksal ungerecht gewesen sey, dem andern vergönnend und gebend, was ihm allein gebühre. Durch diesen Wahn spielt der Neid, der an sich eine Abneigung ist, in die niedrige Leidenschaft und ist der Neidische im Urtheil des frei Wollenden verachtet.

Der Haß selbst, der zum Neid wird, hält sich aber als

dieser noch ganz innerlich bei sich selbst; der Neid als solcher ist eine Bewegung lediglich im Subjekt, das diese Abneigung gefaßt hat. In dieser Beziehung ist der Neid noch ganz thatlos und die Wirkung, die er hat, hat er in dem Neidischen selbst; der Neid zehrt an den Gebeinen, er zehrt den Menschen auf, dieser wüthet also mit seiner Leidenschaft gegen sich selbst. Aeußerlich zeigt sich dies durch den Blick des Neidischen, er schielt auf den hin, den er beneidet, es ist ein schiefer Blick, ferner durch das Blauwerden um die Augen, durch die bläuliche Farbe des Gesichtes (livor). Wer ohne Haß ist gegen sich und die anderen, der wird, indem die Wurzel des Neides ihm fehlt, weder andern das Ihrige mißgönnen, noch sie beneiden; wer sich durch freien Willen Herrschaft über seine Neigungen verschafft hat, wird dem Neid unzugänglich. Nie hat ein edler Mensch den anderen beneidet, der Neid ist nur ganz gemeinen Naturen möglich. Gemein und egoistisch ist aber auch der, welcher zwar andere nicht beneidet, aber eine Freude daran hat, von anderen beneidet zu werden; der edle Mensch kann's kaum ertragen, daß er beneidet werde. Meißner hat in seinen Skizzen eine Erzählung „der Mann, der keinen Neid ertragen kann,“ worin ein edler Mensch, der den Neid nicht ertragen kann, dadurch bis zum Tod gequält wird. Wo der Neid aus sich oder dem, der mit ihm behaftet ist, herausgeht, sich gegen den Beneideten kehrt und thätlich, ja tödtlich wird, ist er nicht mehr Neid, sondern:

2. Die Tücke.

Sie ist der Hauptsache nach zuerst erkennbar in der Freude, die der Neidische hat, wenn er wahrnimmt, daß andere, die er beneidet, in demjenigen, um welches er sie beneidet, zu Schaden kommen; hier ist die Tücke die Schadenfreude. Sie äußert sich vornehmlich durch das höhnische Lachen, das nicht eben höhnisch seyn muß, sondern nur ein Lächeln mit einem Blick auf den

hin, an dem man etwas beneidet. Es begegnet auch dem Besonnensten, daß ihm im Gespräch ein Ausdruck entfällt, der zweideutig genommen werden kann, ist der andere neidisch und bemerkt so etwas, so kommt es hierzu. Die Schadenfreude wird die tückische dadurch, daß der Neidische andere in Schaden zu bringen sucht und dem andern eines versetzt zu haben sich freut. So ist die Tücke (ferocia, ἀγριότης) selbst Leidenschaft im Practischen, eine Art von Rache.

Der Widerwille als Moment der Lebensliebe hat zur Voraussetzung, wie jener Haß auch, noch nicht eine gesellige oder gesellschaftliche Neigung, ihre Voraussetzung ist vielmehr nur die Eigenliebe. Aber indem nun eben dieser Widerwille zur einseitig geselligen Abneigung wird, ist ihre Voraussetzung eben das gesellige Verhältniß und der Widerwille einerseits die Widersetzlichkeit, andrerseits der Trotz.

3. Die Widersetzlichkeit.

Wenn dem Menschen, der vor irgend etwas von seiner Eigenliebe aus einen Widerwillen, eine Aversion hat, eben das von Außen her durch andere mehr oder weniger gewaltsamer Weise so geboten wird, als müsse er zu demselben eine Zuneigung fassen, so widersetzt er sich, nicht zwar direct mit Gewalt, mit der That, aber indirect durch seinen Willen in der Verabscheuung. Es ist zuerst eine psychische Widersetzlichkeit, die dann aber auch äußerlich wird und somatisch werden kann. Er mag etwas nicht, andere mögen es und in Verhältnisse kommend mit ihm bringen sie an ihn, daß er thue, was sie thun, dann steigert sich dieser Widerwille und wird beharrliche Widersetzlichkeit, Opposition.

4. Der Trotz.

Bei der Widersetzlichkeit kann der, dessen Abneigung sie ist, feige, furchtsam, schüchtern seyn, ja bei ihr kann er noch eine

Zuneigung haben, zu denen, die ihm anmuthen, seine Aversion zu beherrschen und den Gegenstand dieses Widerwillens zum Gegenstand einer Neigung zu haben. So z. B. beim Sohn, der seinen Vater liebt, aber eine Abneigung hat vor der Bestimmung, die der Vater gern hat und ihm geben will. Beim Trotz ist Kraft und Muth, ja selbst das Leben setzt der Trotzige daran. In diesem Trotz wird diese Widersetzlichkeit gleichfalls practisch und geht bis zum Angriff oder bis zur Flucht. Wie nun der mit der Ehrliebe im Verhältniß stehende Stolz die Bestimmtheit des Edlen haben kann, ebenso kann der Trotz diese Bestimmtheit haben. Hier gehört er in die Sphäre der Freiheit und Sittlichkeit. Dann ist die Maxime des Menschen die: andern nichts aufzudringen von dem, was ihm lieb ist und was er möchte, daß ihnen lieb sey, aber auch sich von ihnen nichts aufdringen zu lassen.

Anmerkung. Mittelst der unmittelbaren Neigungen (§. 46. und 47.) werden die einseitig geselligen (§. 50. und 51.) zu gegenseitig geselligen und sind diese, indem sie aus jenen entstehen, theils Zuneigungen, theils Abneigungen.

§. 52.

Die gegenseitig geselligen Zuneigungen.

Unter denselben ist die allgemeinste die Liebe (ἡ φιλία, nicht ἡ ἀγαπή; amor, nicht caritas). Die griechische und lateinische Sprache hat in der Bezeichnung dieser allgemeinen Zuneigung einen Vorzug vor der deutschen; sie als ἀγαπή ist mehr als Neigung, in ihr ist die Neigung aufgehoben. Die Engländer unterscheiden ebenso, indem sie das Zugeneigtseyn durch to like und die höhere Liebe durch to love bezeichnen. Hier gilt es das to like. Die allgemeinste ist sie, indem alle anderen Zuneigungen von ihr umfaßt werden, sie greift über alle hinaus, hat alle in sich und das ist dann auch in der Sprache angedeutet, wo die Liebe das bezeichnende Beiwort ist

für jede andere Zuneigung, z. B. Eigenliebe, Ehrliebe, Selbstliebe u. s. f. Um sie selbst in ihrem Entstehen und von ihrem Entstehen aus zu begreifen, sind die Bestimmungen ihres Entstehens a. als äußere, b. als innere und beiderseits als positive von einander zu unterscheiden und ist dabei zu bemerken, daß jede dieser beiden Bedingungen eine zweifache ist und seyn muß, da hingegen die Bedingung des Entstehens der unmittelbaren, mittelbaren und einseitig geselligen Zuneigung eine nur äußere und innere und als äußere eine einfache, als innere gleichfalls eine solche ist. Die Nothwendigkeit, daß jede von beiden Bedingungen beim Entstehen der Liebe eine doppelte sey, ist sie, weil die Liebe selbst eine auf Neigung sich beziehende Neigung ist, oder diese Nothwendigkeit ist das Verhältniß der Zuneigung zur Zuneigung. Die beiden Seiten des Verhältnisses sind zwei Neigungen, jede von beiden hat zur Bedingung ihres Entstehens das Verhältniß zu ihr selbst und das zur andern, und so ist diese Bedingung durch sie selbst eine zweifache, indem jede von beiden in ihrem Entstehen sich äußerlich und innerlich bedingend, zugleich durch die andere bedingt wird äußerlicher und innerlicher Weise, dadurch aber wird die Untersuchung nothwendig subtil, schwierig und doch ist ohne diese Subtilität nicht zum Begriff und zur Erkenntniß dieser Liebe zu gelangen.

ad a. Die erste äußere Bedingung des Entstehens der Liebe ist die Zuneigung, die einer gegen den andern faßt, indem der andere entweder unmittelbar selbst oder indem diese und jene Eigenschaft des andern der Selbstliebe oder der Eigenliebe des einen zusagt. Er, den andern beobachtend und wahrnehmend, erkennt ihm selbst an oder entdeckt in ihm irgend eine Eigenschaft, die ihm dem Anerkennenden im Selbstbewußtseyn, je im Selbstgefühl wohlgefällt, weil sie ihm und er ihr ähnlich ist (I like you). Die Bedeutung in diesem Verhältniß liegt dem Sprichwort zu Grund: gleich und gleich gesellt sich

gern. In der mechanischen, ja zum Theil in der organisch wirkenden Natur verhält sich's umgekehrt; im Mechanischen stößt Gleiches das Gleiche von sich, Ungleichnamiges gesellt sich; so auch im Organischen, im Animalischen besonders. Der männliche Stier kehrt das Gehörn gegen den männlichen, aber das Männliche und Weibliche gesellt sich leicht zu einander. In der Liebe ist das Verhältniß ein psychisches, ja ein geistiges und vermittelt durch Wahrnehmung, durch Bewußtseyn überhaupt und hier kommt das Gleiche in dem einem dem Gleichen in dem andern Subjekt nicht entgegen, sondern zu. Die zweite äußere Bedingung ist, daß der andere sich der Zuneigung des einen, wie sie so eben beginnt, bewußt wird, mithin daß eben der andere ein seiner sich bewußtes Subjekt, ein Mensch ist und ein Mensch bei sich, sinnig, besonnen. Wäre das andere Subjekt ein Thier, so möchte immerhin das eine Zuneigung zu dem andern fassen und die äußere Bedingung als die erste vorhanden seyn, und doch würde es zu keiner gegenseitigen Zuneigung kommen können; denn für die andere Seite fehlt die zweite Bedingung. Der Herr kann eine große Zuneigung zu seinem Hund fassen, aber auf Seiten des Thiers kann nur eine sehr feste Anhänglichkeit an jenen entstehen, aber keine eigentliche Zuneigung zu ihm. Auch wird kein einigermaßen wohldenkender Mensch sagen, er liebe seinen Hund wie seinen Bruder; das müßte eine hündische Natur seyn.

ad b. Die erste innere Bedingung ist, daß der andere, welcher der Zuneigung des einen zu ihm sich bewußt worden ist, eine Neigung zu dem einen fasse und zwar in solcher Weise, daß der Entstehungsgrund seiner Neigung zu dem einen die Zuneigung zu ihm ist, deren er inne geworden. Diese erste Bedingung hat selbst wieder eine doppelte Voraussetzung, nämlich

α. die, daß der andere, dem die Zuneigung des einen bemerklich geworden ist, gegen dieselbe nicht gleichgültig sey. Bemerklich wird sie ihm durch das zuvorkommende Benehmen,

das achtsame Betragen, das Aufmerken des einen auf den andern; ein ganz Fremder schenkt einem andern seine ganze Aufmerksamkeit, indem dieser ihn ganz für sich einnimmt, aber er kann dagegen gleichgültig seyn. Die andere Voraussetzung ist

β. die, daß der, dem ein anderer sich zuneigt und dessen Zuneigung bemerkt, nicht schon eine Abneigung gegen ihn gefaßt hat. Wäre das, wäre ihm der andere zuwider und näherte sich dieser gleichwohl, ihm geneigt und äußerte diese Zuneigung, die Folge wäre Steigerung der Abneigung.

Die zweite innere Bedingung ist, daß der eine, der bereits eine Neigung gegen den andern hegt, der Zuneigung, die der andere zu ihm gefaßt hat, sich bewußt wird. Auf einer Seite in jenem Verhältniß fängt die Liebe an, auf der andern Seite setzt sie sich fort; nun hat diese Bedingung die Folge, daß der Gegenstand der Neigung die Neigung selbst wird. Erst liebt der eine etwas an dem andern, sein ganzes Wesen, wie er es kennen lernt, nun faßt der andere, dem der eine gleichgültig war, indem er seine Liebe merkt, eine Liebe zu ihm; die Liebe hat schon die Liebe zum Gegenstand und so liebt der eine auch nur der Liebe des anderen wegen, also Liebe um Liebe. Dann ist in dieser Liebe die Selbst- und Eigenliebe untergegangen; jetzt liebt jeder von beiden den andern in sich und so, daß er für sich in dieser Liebe des andern wie verschwunden und aufgehoben ist, beide sind ein Herz und eine Seele, als wären sie nicht zwei, They like each other, you like me, I like you. So ist sie die gegenseitige Neigung in ihrer Vollendung. Die Selbstheit, die Selbstliebe hebt sich auf in der Liebe; es liebt der eine den andern, sich nicht, und der andere den einen, sich nicht — wie wenn zwischen beiden kein Unterschied sey; es ist ein Unterschied, es sind zwei Subjekte; aber indem das Verhältniß das der gegenseitigen Liebe ist, ist dieser Unterschied zugleich kein Unterschied. Kurz, das ist die Liebe, daß in der gegenseitigen Zuneigung die Selbstheit

der Subjekte sich aufopfert. Sie ist der größten Opfer fähig, ist es schon als diese nur natürliche Neigung. Die ἀγαπή, die caritas steht darüber, allein diese natürliche Neigung ist Grundlage jenes hochsittlichen Verhältnisses.

Diese Liebe hat und macht keinen Unterschied zwischen den Subjekten, deren Liebe sie ist. Aber die Natur hat einen sehr wesentlichen Unterschied selbst mit Bezug auf die Liebe gemacht. Es ist der Unterschied des Geschlechts und die Liebe in diesem Unterschied ist

1) die Geschlechtsliebe. Sie ist die Liebe in der bestimmtesten Einzelnheit als Zuneigung zweier Subjekte verschiedenen Geschlechts zu einander. Als diese Neigung ist sie vom Selbstgefühl herauf durch den Geschlechtstrieb rege. Der Mann wird sich seines Geschlechtstriebes bewußt, das Weib bleibt nur im Gefühl. Das Verhältniß, worin jene Geschlechtsliebe rein stattfindet, kein rein natürliches, sondern zugleich ein sittliches, ist die Ehe. Der Unterschied der Geschlechtsliebe hebt sich an und in der Liebe auf und so wird und ist sie

2) geschlechtslose Liebe. So ist sie die Liebe des Sohnes zur Mutter, der Mutter zum Sohn, des Vaters zur Tochter, der Tochter zum Vater, des Bruders zur Schwester und dieser zum Bruder. Das Geschlecht ist hier nicht im Spiel, außer auf der Stufe der thierischen Rohheit. So ist sie Familienliebe und hat die Begriffsbestimmung des Besonderen. Aber Familien sondern sich in verschiedene Familien, welche im Verhältniß zu einander in das Verhältniß der Liebe treten können. Dann tritt der Geschlechtstrieb wieder hervor, es kommt zu ehelichen Verbindungen und so zur Nation, die Liebe wird wieder geschlechtslose

3) als Nationalliebe, der Bürger liebt den Bürger. Hier ist die Liebe an ihrer Grenze und tritt aus der Begriffsbestimmung des Besonderen in die des Allgemeinen.

§. 53.

Die gegenseitig geselligen Abneigungen.

Für ihre genetische Erkenntniß kommen in Betracht: die Bedingung ihres Entstehens, ihr Entstehungsgrund, der Gradunterschied unter ihnen, das Werden der Zuneigungen zu Abneigungen.

a. Bedingung ihres Entstehens. Sie ist

α. eine äußere,

β. eine innere,

beiderseits aber theils eine negative, theils eine positive und auch sie ist gleicher Weise eine zweifache.

ad α. Der äußeren Bedingungen sind zwei, wie bei den gegenseitigen Zuneigungen und aus demselben Grund. Die erste ist die Abneigung, die ein Mensch gegen den andern faßt, entweder gegen ihn, wie er sich ganz darstellt, äußerlicher Weise, in Gebärden, Haltung, Beweglichkeit, Lebhaftigkeit oder Langsamkeit; oder es ist irgend etwas an dem andern, in Ansehung dessen der eine ihm abgeneigt wird. Die zweite äußere Bedingung ist die Erfahrung, welche der andere von der Abneigung des einen gegen ihn macht, eine Erfahrung, die veranlaßt wird durch das kalte, abgewendete Benehmen des einen. Auf jene Weise treten beide, die vorher noch in keinem Verhältniß standen, in ein gegenseitiges, jedoch blos äußeres Verhältniß.

ad β. Das Verhältniß wird ein inneres, indem die erste innere Bedingung des Entstehens jener Abneigung ist, daß der andere, der die Abneigung des einen gegen sich erfahren hat, nun eine Abneigung gegen den einen fasse, der ihm vorher ganz gleichgültig gewesen seyn mag. Diese Bedingung hat gleichfalls wenigstens eine Voraussetzung, nämlich die Selbst- oder Eigenliebe des andern. Er fühlt sich durch den andern verletzt, indem er dessen Abneigung inne wird. Nun kann es aber seyn, daß die Selbstliebe des andern oder seine Eigenliebe

nicht bei ihr als solcher geblieben, daß sie bereits zur Leidenschaft geworden, daß der sich selbst liebende ein Egoist ist. Ist in der Selbstsucht auch Selbstdünkel, Selbstgefälligkeit, Hochmuth, so folgt nicht, daß, wenn er die Abneigung des einen gegen ihn erfährt, in ihm eine Abneigung gegen den einen entstehe; denn in seiner Selbstsucht fühlt er sich von dem andern gar nicht verletzt, er findet nicht der Mühe werth, ihm abgeneigt zu werden; hat er in seiner Selbstsucht Macht und Gewalt, dann mag der andere, dann mögen alle anderen ihm abgeneigt seyn, er bleibt kalt, oderint, dum metuant. Es kann der andere, der die Abneigung des einen durch die Freiheit seines Willens seine Selbst- und Eigenliebe beherrschen, Herr über sie seyn. Auch dann wird er in ihr durch die Abneigung des andern keinen Grund finden, gegen den andern Abneigung zu haben, ja er kann eine Zuneigung zu dem ihm Abgeneigten haben, wie z. B. David in seinem Verhältniß zu Saul. Das größte Beispiel hat Christus gegeben den Pharisäern gegenüber. Er, über die Selbstliebe erhaben, in seinem göttlichen Character, hat keine Abneigung gegen sie. Den Pharisäismus straft er auf's nachdrücklichste, aber sie selbst haßt er nicht. Die zweite innere Bedingung ist die, daß der eine, der jetzt eine Erfahrung macht von der Abneigung des andern gegen ihn, nun dem andern abgeneigt wird, weil dieser diese Abneigung gegen ihn hegt, da er vorher ihm nur abgeneigt war wegen seines Aeußeren. Jetzt hat die Abneigung zu ihrem Gegenstand die Abneigung, wie die Zuneigung die Liebe; jetzt haßt der eine den andern und dieser haßt ihn, jetzt gilt es Haß um Haß, wie Liebe um Liebe.

b. Ihr Entstehungsgrund. Er ist entweder

α. eine einseitig gesellige Zuneigung, oder

β. eine eben solche Abneigung.

ad α. Unter den einseitig geselligen Zuneigungen ist die erste die Eigenthumsliebe, sie als solche ist nicht der Grund des

Entstehens einer gegenseitigen Abneigung, aber wohl sie zur Leidenschaft geworden, sie als Geiz. Der Geizige wird leicht dem Geizigen zugeneigt, aber vor dem Verschwender hat er eine Abneigung und dieser ist jenem auch nicht ergeben. Gegen den, der den Menschen durch List und Betrug um das Seinige zu bringen sucht, faßt er allerdings aus dem Grund der Eigenthumsliebe eine Abneigung; so gegen den Dieb, Wucherer, Räuber. Aber diese Abneigung ist einseitig; der Dieb, Wucherer u. s. w. kann das gut wissen, daß der, den er zu betrügen sucht, ihm abgeneigt sey, er wird ihm deßwegen nicht abgeneigt, ihm bleibt jener gleichgültig, wenn er ihn nur plündern kann. Bedeutender wird die zweite der einseitig geselligen Zuneigungen für das Entstehen der Abneigung, die Ehrliebe. Aus ihr, wie sie die des einen ist, entspringt eine Abneigung gegen jeden andern, von dem er die Erfahrung macht, daß die Ehre ihm gleichgültig sey. Merkt der Ehrlose die Abneigung des andern, so wird er ihm abgeneigt nicht aus Ehrliebe, sondern aus Selbst- und Eigenliebe. So wird ganz unschuldig die Ehrliebe Entstehungsgrund einer gegenseitigen Abneigung. Aber auch Ehrliebe gegen Ehrliebe wird der Entstehungsgrund einer gegenseitigen Abneigung, wenn nämlich auf der einen Seite nicht bei sich geblieben, sondern der Stolz und die Prätension wird, daß sich der andere, der seine Ehre liebt, ihm füge, vor dem Stolzen sich bücke. Das läßt sich kein ehrliebender Mensch gefallen und so muß gerade die edle Ehrliebe und der gemeine Stolz in das Verhältniß kommen, wo aus der einseitig geselligen Zuneigung zur Ehre eine gegenseitige Abneigung entsteht. Die dritte und vierte der einseitig geselligen Zuneigungen sind die Eitelkeit und die Gefallsucht. Wenn der eitle, vollends der gefallsüchtige Mensch die Erfahrung gemacht, daß andere auf das, worauf er, weil er es hat, einen hohen Werth setzt, keinen Werth setzen, so bringt ihn diese Erfahrung zur Abneigung gegen die andern, und

indem die andern seine Abneigung bemerken, werden sie ihm abgeneigt. In einzelnen Corporationen, Collegien, Gesellschaften, Sippschaften, das haßt sich einander, sucht sich einander Abbruch zu thun! — Im Hintergrund ist die Eitelkeit und Gefallsucht.

ad β. Unter den einseitig geselligen Abneigungen stehen oben an die Mißgunst und der Neid. Weder jene, noch dieser ist an sich der Entstehungsgrund einer gegenseitigen Abneigung. Zu dem, der einem andern etwas mißgönnt oder gar ihn beneidet, kann dennoch der andere eine Zuneigung fassen. Aber im Neid ist Haß und der Neid ist der gesteigerte Haß. Dieser einseitige Haß in der bestimmten Abneigung des einen von dem andern wahrgenommen, erzeugt auch Haß. Ebenso ist die Schadenfreude, Tücke, der Trotz schon Ausbruch des Hasses, der Abneigung und die andern kommen eben dadurch, wenn sie jene gewahr werden, gleichfalls zur Abneigung.

c. Der Gradunterschied.

Der Grade, in welchen eine Abneigung die gegenseitige ist, sind unbestimmbar viele und so kann, wie von Vielem in seiner Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit überhaupt die Wissenschaft von ihnen keine besondere Notiz nehmen. Aber unter den Graden treten einzelne besonders hervor, in welchen sie, die Abneigung, ihrer Form nach einen bestimmten Character hat, wo der Gradunterschied zugleich qualitativ ist. Nämlich

1) auf der tiefsten und niedrigsten Stufe ist die gegenseitige Abneigung zweier Personen gegen einander eine ruhige Haltung derselben gegen einander, so daß es auf keiner von beiden Seiten zu Aeußerungen derselben kommt. Sie hält sich innerlich. Beide sind nur an einander dessen gewiß, daß jeder dem andern abgeneigt ist, aber es wird nicht kundig. Andere Personen merken es kaum, was von beiden wohl gemerkt und erfahren wird. Für die Abneigung in diesem Grad hat unsere Sprache keinen Ausdruck, aber die lateinische; in dieser heißt

sie simultas (*Groll*), welches einen Widerwillen zweier von einander bezeichnet, der ihnen merklich, dem Beobachter aber nur mit dem feinsten Auge bemerklich wird und daher auch, wenn über diese Simultät von einem dritten geurtheilt werden soll, leicht der Zweifel daran entsteht. So soll eine Abneigung zwischen *Xenophon* und *Plato* gewesen seyn. Viele Dissertationen sind darüber geschrieben, die Sache selbst aber ist problematisch. Die Simultät ist eigentlich ein *einfach negatives* sich Verhalten zweier oder mehrerer ihrer selbst sich bewußter Subjekte gegen einander. Das Negative dieses Verhaltens erscheint äußerlich und drückt sich äußerlich aus in der Sprache: „sie mögen einander nicht, sie gehen einander aus dem Wege," vermeiden in Berührung mit einander zu kommen. Durch verschiedene Zwischengrade hindurch, als da sind: Empfindlichkeit, Anzüglichkeit, Bitterkeit, Erbitterung überhaupt hebt sich dieses einfache

2) zu einem *gedoppelt negativen* Verhältniß gegen einander hinauf und so erreicht die Abneigung eine zweite Stufe. Das Negative des Negativen ist ein Positives, in der gedoppelten Negativität hebt sich die Negation zur Position auf und die Abneigung auf der zweiten Stufe ist eben dieses positiv sich gegen einander Verhalten; so ist sie der Haß (odium). Er, simplicirter als Abneigung, ist das Negative der Zuneigung, die Negation der Liebe. Aber er in dieser Negativität enthält eine zweite Negation; diese ist die negative Begierde oder Verabscheuung. In der Simultät verabscheuen beide sich noch nicht, aber die sich hassen, verabscheuen auch einander. Nun ist das der negativen Begierde wesentlich, den Gegenstand, den sie hat, aus dem Subjekt auszuschließen und in der Energie dieser negativen Begierde geht sie auch wohl auf die Zerstörung und Vernichtung des Subjekts aus. Dies ist nun im Haß, sofern er die Verabscheuung in sich trägt, auch das Wesentliche. Die sich einander Hassenden sind so

wenig ruhig gegen einander, daß wenigstens vorübergehender Weise der Vorsatz wohl kommt, den andern aus dem Weg zu räumen. Der so thätlich werdende Haß ist in dieser Thätlichkeit

3) eine neue Stufe der Abneigung, auf welcher sie **Feindschaft** ist. Wenn die sich gegenseitig Hassenden zugleich dermaßen sich einander verabscheuen, daß sie sich gegenseitig anfeinden, da gilt's eben darum, daß jeder den andern vernichte. Sonst wird im gemeinen Bewußtseyn und auch wohl in der Wissenschaft die Feindschaft nicht der Liebe, wie hier, gegenübergestellt, sondern der Freundschaft, als wären diese die einander entgegengesetzten. Aber diese Vorstellungsweise ist darum falsch, weil sie zur Voraussetzung einen gar schlechten Gedanken von der Freundschaft hat. Die Feindschaft ist eine Abneigung und zwar eine natürliche, ihr kann nur gegenüber seyn eine Zuneigung als ebenso natürliche Bestimmtheit des Geistes. Aber die Freundschaft ist keine solche natürliche Neigung, sie ist überhaupt keine Neigung, sondern eine **Tugend**, eine Bestimmtheit des Subjekts ganz und gar in seiner Willensfreiheit. Die Freundschaft hebt wohl in und mit der Liebe, einer Neigung, an, aber sie geht über die Liebe hinaus und hebt in sich die Liebe auf, so daß diese nur eins der Elemente der Freundschaft wird; sie hat die Liebe mit zu ihrem Inhalt, aber sie ist als eine sittliche Bestimmtheit des Menschen ein viel concreteres als die Liebe. Nämlich außer dieser hat sie zu ihrem Inhalt die zwei Bedingungen, in denen sie, indem sie aus der Liebe kommt, mit hervorgehe; die eine: eine **grenzenlose Treue**, die andere: ein ebenso **grenzenloses Vertrauen** derer, die Freunde sind. Mit dieser Treue und diesem Vertrauen sind beide Subjekte als Freunde über alle bloße Subjektivität, Selbstheit und Selbstliebe hinaus. Ja die Bestimmung der Liebe überhaupt ist: Freundschaft zu werden, bei sich als Liebe nicht stehen zu bleiben. In der Ehe, wo sie anfangs auch nur eine bloße Liebe seyn mag, hat die Freundschaft ihren

Ursprung und erwächst sie. So kann die Freundschaft der Feindschaft nicht gegenüber seyn. Ginge, was wohl durch einen Mißgriff auf der einen oder andern Seite möglich ist, die Freundschaft in ihr positives Gegentheil über, trennen sich die Freunde, so kommt's nicht zur Abneigung, zum Haß, zur Feindschaft, sondern zur ganz kalten, ruhigen Verachtung.

d. Das sich Verwandeln der gegenseitigen Zuneigung in eine eben solche Abneigung.

1) Unter jenen ist die erste die Liebe zweier Personen verschiedenen Geschlechts zu einander, so daß in ihr der Unterschied ihrer Persönlichkeit ganz aufgehoben und ihre Liebe vorerst die Geschlechtsliebe ist. Sie hat Wirklichkeit und zugleich sittliche Wahrheit als eheliche Liebe und zwar, indem die Ehe eine monogamische ist. In der Polygamie ist diese Zuneigung noch sehr mangelhaft, denn in ihr ist die Persönlichkeit des Mannes an viele Weiber gleichsam vertheilt und was ihr da allein als ächte, wahre Liebe noch Haltung gibt, das ist, daß wenigstens eine unter den vielen Weibern die allen übrigen vorgezogene, die erste unter seinen Frauen ist; sie ist eigentlich die Ehefrau und die andern sind nur Kebsweiber. Nimmt man so die eheliche Liebe in der Monogamie, wo sie allein wahrhaft ist, so begreift sich aus dem Wesen der Liebe als solcher, daß in der Ehe die Persönlichkeit gegen einander gleichsam ausgetauscht ist, daß beim äußerlichen Unterschied des Geschlechts, der Individualität und bei der äußerlichen Bestimmung des Mannes und des Weibes, sie im Hause, er im Staaate u. s. w., doch kein innerer Unterschied statt hat, daß sie beide in ihrer Persönlichkeit Eins und dasselbe sind, gleichsam zwei Hälften eines Ganzen, wie der Gott nach Aristophenes getrennt war. In diesem Verhältniß, in welchem die Persönlichkeit bei allem Unterschied nur eine ist, ist das gegenseitige Vertrauen in dem gleichgültigen Unterschied beider Subjekte unbedingt, keins hat vor dem andern Geheimnisse,

nämlich persönliche, individuelle und keins hat vor dem andern etwas voraus, so daß der Gatte sage: das ist mein, und sie: das ist mein! nämlich nicht, wo es Utensilien betrifft, sondern in Bezug auf Hab und Gut, es ist sein, wie ihr. Die eheliche Liebe geht und kann nach diesem ihrem Wesen, wo der Unterschied beider Subjekte ein gleichgültiger ist, und wie sie die gegenseitige Zuneigung ist, nicht in eine gegenseitige Abneigung weiter übergehen, sondern die Neigung, in welche sie zuletzt übergeht, ist die Freundschaft. Wenn zwei Personen verschiedenen Geschlechts, die im innigsten Verhältniß mit einander standen, einander abgeneigt werden, so haben sie sich nie geliebt, sondern einander nur begehrt und aus dieser Begierde kann eine Verabscheuung werden. Haben sie aber einander geliebt, so ist's unmöglich, daß sie einander abgeneigt werden, die eheliche Liebe kann nicht in Haß umschlagen, sie ist daher in ihrer sittlichen Wahrheit monogamische Liebe. In dieser Ehe kann es zwar zu allerlei Mißhelligkeiten kommen, es können Spannungen, Aerger u. s. w. entstehen, aber diese schlagen nicht zu Abneigung, zu Haß über; ja in diese Liebe kann die Eifersucht treten und der Mann kann in ihr sein Weib bis zu Tode quälen, aber immer seine Liebe behaltend.

2) Die geschlechtslose Liebe, die unter den übrigen Mitgliedern der Familie, kann eine gegenseitige Abneigung werden, denn in ihr wird der Unterschied der Personen, die einander lieben, nicht aufgehoben, sondern sie bestehen, jede in ihrer Persönlichkeit der andern gegenüber. So die Mutter, die ihre Tochter liebt; die Liebe kann die reinste seyn und fängt an, mißhellig zu werden. In der Erfahrung hält die Liebe der Mutter zum Sohn länger aus, gleichwie die des Vaters zur Tochter, als ob hier die Persönlichkeit weniger bedeute. Die Liebe der Schwester zur Schwester; beide sind einander persönlich gegenüber, sie können einander leichter abgeneigt werden, als die Schwester dem Bruder, der der Schwester Beschützer

ist, Vertreter der Rechte der Schwester; die Schwester ist dem Bruder ungleich im Verhältniß und ordnet von selbst ihre Persönlichkeit der seinigen unter; er aber kann außer der Mutter kein anderes Weib so rein, geschlechtslos lieben, wie die Schwester. In die Liebe zu seiner Gattin mischt sich nothwendig die Natur des Geschlechts mit ein, in die zur Schwester nicht. Das gegenseitig sittliche Bedürfniß in dem Verhältniß der Schwester und des Bruders zu einander ist so groß, daß, wo Liebe vorhanden ist, sie nicht leicht in Kälte und Abneigung übergeht. Nichts kann der Schwester den Bruder ersetzen, nicht der Gatte, nicht der Freund, selbst nicht der Vater. Dieses Verhältniß hat Sophokles nicht verkannt, was seine Antigone beweist. Aber Bruder dem Bruder gegenüber, da steht es anders. Sie sind als Brüder einander absolut gleich; ihre Liebe zu einander ist vertraulich; der Bruder kann vor dem Bruder keine Geheimnisse, auch nichts vor ihm voraus haben wollen; beide sind von der Natur so gestellt, daß ihre gegenseitige Liebe die allervertraulichste, innigste und ganz uneigennützige ist. Aber beide sind auch einander mit ihrer Persönlichkeit gegenüber. Kommt also zwischen ihre Liebe ein störendes Element, kommt ein Drittes dazwischen, so schlägt sie in Haß, in Bruderhaß um, und dieser ist der entsetzlichste, aber reinste Gegensatz, den überhaupt die Liebe haben kann. Auch das wußten die Dichter gut, z. B. Schiller in den Räubern und in der Braut von Messina. Mit dem Bruderhaß und Brudermord fängt nach der Bibel die eigentliche Geschichte des Menschengeschlechts an. Eben weil in jenem Familienverhältniß die geschlechtlose Liebe so rein und natürlich ist, um so größer wird der Haß, wenn es dazu kommt.

3) Die dritte unter den Zuneigungen ist die der Stammgenossen, wie sie unter einem Volk mit einander vereinigt sind und so die Totalität des Volkes selbst constituiren. Als Mitglieder eines und desselben organisch und rationell bestimmten

Ganzen sind die Stammgenossen einander zugeneigt; wie in der Familie im Blut, so im Volk eine und dieselbe Liebe der Stammgenossen zu einander. Wo das Volk noch keine Stammgenossen hat, sondern sich sammelt aus Mitgliedern anderer Völker, da ist im Volk anfangs keine Liebe der verschiedenen Theile, aus denen es besteht, sondern Abneigung gegen einander; so in den Nordamerikanischen Freistaaten bis jetzt. Auch diese Liebe aber, wenn sie da ist, kann Abneigung werden durch äußere Verhältnisse und Zustände. Geht die Liebe in den Haß über, so ist dieser so heftig als der Familienhaß. So war der Spartaner eben sowohl ein Grieche, wie der Athenienser, und wie haben sie sich gehaßt! —

4) Endlich ist noch ein Blick auf die Völker selbst zu werfen in ihrem Verhältniß zu einander. Jedes ist für sich abgeschlossen und schließt jedes andere von sich aus. So existiren die Völker mit einander und haben existirt, gleichgültig, so lange sie sich in ihren Interessen nicht berühren und collidiren. Je größer der Stolz eines Volkes ist, sey es wegen seiner reinen Abstammung, Macht, Künste und Wissenschaften, je größer der Nationalstolz ist, um so größer sind die Ansprüche, die ein Volk an das andere macht, von ihm anerkannt zu werden. Das Ablehnen der anderen Völker ist wahrlich kein Zugeneigtseyn und bringt natürlich Abneigung hervor. Wenn vollends eine Nation meint, sie sey die größte, die sogenannte große, dann kann bei solcher Meinung keine Liebe des andern entstehen. So weit nun das Gedächtniß des menschlichen Geistes zurückreicht, findet sich nirgend eine Spur, daß ursprünglich die Völker sich zugeneigt waren, sondern es wimmelt von Spuren der Abneigung, gleich als ob die Völker, nicht wie die Familien mit Liebe, sondern mit Haß anfingen. Wie haben die Juden gehaßt und wie sind sie gehaßt worden. Der Völkerhaß, die Feindschaft der Völker geht bis zum bellum internecinum. Durch das Christenthum wurde das Bewußtseyn der

Völker, zu denen es durchdrang, allgemein das von der Nothwendigkeit der Liebe, mittelst deren sich auch der Völkerhaß mildete. Aber aufgehoben wurde er nicht. Die Kreuzzüge waren mit dem äußersten Haß Europas gegen Asien verbunden und wie viele Kriege sind seitdem geführt worden und werden noch geführt werden in der christlichen Welt!

Schluß. Die allgemeine Menschenliebe ist also nur eine gedachte, der Gedanke derselben ist nur ein gedachter; folglich der allgemeinen Menschenliebe fehlt das Seyn. Aber an der Stelle dieses Seyns steht das Sollen. Mit dem Sollen beginnt die Pflicht und eine höhere Neigung ist da. Wo die Pflicht der Völkerliebe verkündet worden ist, dort hebt die Sittlichkeit an und das Gesetz und die Wissenschaft von diesem Gesetz, die Ethik. Die Fortbewegung der gegenseitigen Neigungen der Menschen zur Pflicht, zu dem einander lieben Sollen und Lieben, zur sittlichen Liebe (ἀγαπή) ist kein Sprung, keine unmittelbare. Positiv ist die Liebe, positiv das Sittliche, aber sie muß durch das Negative durchgehen. Das ist die Leidenschaft, ohne die in der Welt nichts Tüchtiges geleistet worden und ohne die es auch nie zum Sittlichen gekommen wäre.

III.

Die Leidenschaft.

§. 54.

Der Affect vermittelnd das Entstehen derselben.

Der Affekt kann an und für sich in Untersuchung gezogen werden und verdient es auch; so kommt es zu einer Theorie des Affects, für die einiges durch Maas in Halle in seiner Schrift: über die Affecte und Leidenschaften, Halle, 1802. geleistet worden ist. Hier kommt er zunächst als vermittelnd das Entstehen der Leidenschaft in Untersuchung.

1) Jeder Affect ist Gefühl, aber nicht jedes Gefühl ist

Affect, wie beides in den gemeinsten Wahrnehmungen und Beobachtungen sich zeigt. Z. B. das mit der Empfindung bestehender Pflanzen verknüpfte Gefühl des Pflanzengrün thut dem Auge und Subjekt dieser Empfindung und dieses Gefühls wohl. Die Hoffnung, einen angekündigten Freund endlich wiederzusehen, sie, die am Grün, wie am Anker ein Sinnbild hat, sie auch ein Gefühl, aber nicht verknüpft mit der Empfindung, sondern mit der Vorstellung, ist ein Affect, ein Gefühl als Affect. In seinen Gefühlen als solchen ist das Subjekt, dessen Gefühle sie sind, nur das lebende und empfindende; in seinen Gefühlen hingegen als Affecten ist es nicht nur das lebende und empfindende, sondern das vorstellende und denkende. Der Affect ist Gefühl und so bezieht er sich auf das lebende Subjekt in seinem Selbstgefühl, aber eben der Affect ist ein vornehmlich mit dem Denken verknüpftes Gefühl und so bezieht er sich auf das lebende als das seiner sich bewußte Subjekt. Diese doppelte Beziehung auf Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn ist es, welche den Affect vom Gefühl unterscheidet.

2) Das seiner sich bewußte Subjekt ist zugleich das sich selbst fühlende und in diesem Zugleichseyn, in dieser Identität des Selbstgefühls und Selbstbewußtseyns besteht das, was Gemüth genannt wird. Wo das Gemüth fehlt, z. B. in der thierischen Welt, kann es nicht zu Affecten kommen; höchst starke und mächtige Gefühle der Wuth und des Grimmes sind da, aber keine Affecte. Andrerseits ebenso: wie das Thier ohne Gemüth, so ist auch Gott ohne Gemüth, folglich bei ihm auch keine Affecte. Das Thier ist zu schwach, er ist zu stark dazu. Das Gemüth aber nach jenen zweifachen Elementen in demselben ist ein durch und durch aktives. Die Gemüthlichkeit ist reine Aktivität, wie die Vernunft auch. Der Affect, ein Gefühl verknüpft mit dem Gedanken, ist auch nichts passives. Der afficirte Mensch ist der bewegte. Das, wodurch der Affect angeregt wird, ist es, worauf das Gemüth seine Aktivität

richtet. Affect ist Bewegung in Dir, der Du Gemüth hast, Gemüthsbewegung. Das Gemüth als Bewegung ist das ruhig thätige, das gleichmäßige, ruhige, der Affect ist die unruhige Bewegung in dieser ruhigen, so z. B. das Erschrecken. Wie ein See, abgeschlossen, frei und klar, so ruhig er daliegt, sich doch bewegt, indem die Quellen und Bäche diese beständige Bewegung und kleine Wellen hervorbringen, — so das Gemüth; wird nun vom Ufer ein Stein in den See geworfen, so entsteht eine Bewegung in der Bewegung, in der wellenförmigen entsteht die kreisförmige, — so jeder Affect.

3) Der Bewegung, welche das Gemüth selbst ist, verhält sich die Bewegung, welche in ihm der Affect ist, ganz gemäß und wird durch diese jene nur gesteigert; dann ist der Affect ein positiver, wie z. B. die Freude, in die ein Mensch ruhigen Gemüthes durch eine Nachricht auf einmal versetzt wird; oder es ist der Affect der Bewegung als Gemüth unangemessen, entgegengesetzt, das Gemüth wird aus seiner Ruhe gebracht, herabgesetzt, dann ist er ein negativer, wie z. E. ein Schreck, plötzlich erregt, besonders wo der Mensch, der jetzt erschrickt, vorher in ganz ruhigem Zustand ist. Beide Affecte, nämlich der positive und negative ist wieder ein einfacher, nämlich wo und wie der Affect sich ganz in der Gegenwart hält, im gegenwärtigen Moment z. B. das Vergnügen positiv, der Schmerz negativ, wie von dem einen oder andern das Gemüth ergriffen wird oder ist; oder er ist ein gemischter, indem nämlich das Gefühl, das er ist, entweder in die Vergangenheit hineingreift, oder in die Zukunft vorgreift. Z. B. die Traurigkeit eines Menschen in der Erinnerung eines Verlustes ist ein Affect in der Gegenwart, aber mit einem Rückgriff in die Vergangenheit; oder die Hoffnung, ein gegenwärtiges Gefühl der Lust, aber mit Bezug auf etwas, das als künftig erwartet wird.

4) Wenn und so lange der Mensch der nur erst lebende

und nur erst im Gefühl seiner selbst, aber noch nicht der seiner sich bewußte ist, entsteht und kann kein Affect in ihm entstehen. Kinder im ersten Lebensjahr, obwohl als Menschen des Affects fähig, sind doch ohne Affect; ihr Weinen, Schreien, Lachen ist blos Ausdruck des Gefühls der Lust oder Unlust, aber noch kein Anzeichen eines vorhandenen Affectes. Erst nachdem der Mensch seiner selbst sich bewußt geworden und mit dem Gefühl seiner selbst in seiner Identität damit entstanden ist und besteht, also erst indem das Gemüth ein wirkliches geworden, kann die Bewegung in ihm jenes als Affect begriffene Gefühl werden und seyn. Aber indem der Mensch seiner sich bewußt wird, ist hiermit auch der Anfang gemacht, daß es mit ihm, der bis dahin nur durch den Trieb bestimmt wurde und höchstens der begehrende war, zur Neigung komme; sowie das Selbstbewußtseyn rege wird, wird auch die Selbstliebe, die Eigenliebe und Lebensliebe rege. In eben der Sphäre nun, in welcher die Neigungen entstehen, kommt es zum Affect. Mit Selbstgefühl hat der Affect das gemein, daß er gleichfalls ein Gefühl ist, und mit der entstehenden oder entstandenen Neigung hat er das gemein, daß auch sie durch's Selbstbewußtseyn möglich und begründet ist. So qualificirt er sich, das Werden der Neigung zur Leidenschaft zu vermitteln, mittelst seiner kann die Neigung Leidenschaft werden.

§. 55.

Der Affect an und für sich.

Wir unterscheiden

1) die Natur des Affects,
2) die Bedingungen seines Entstehens,
3) seinen Entstehungsgrund.

1) Die Natur des Affects. Die Psychologen, z. E. Jacobs in seiner Erfahrungsseelenlehre erklären den Affect so: er ist ein Gefühl, sofern dasselbe als die Möglichkeit gedacht

wird, die Willensfreiheit der Menschen zu beschränken. Diese Erklärung aber kann uns wenig helfen; denn

a. kommt sie aus der Reflexion auf den Affect im Verhältniß zur Willensfreiheit der Menschen und ist er nur vorgestellt durch ein Gefühl, wie dieses sich zur Willensfreiheit verhalte, aber der Affect an und für sich ist nicht berücksichtigt.

b. Was die Willensfreiheit der Menschen beschränkt, ist immer irgend eine Schlechtigkeit. Wollte man sagen, das Gesetz selbst sey eine Schranke für unsere Freiheit, so antworten wir: es ist keineswegs eine Schranke; denn erst im Gesetz und in der Pflicht sind wir frei und außer dem Gesetz ist keine Freiheit. Für eine Schlechtigkeit aber kann der Affect nicht gelten und daß er eine solche sey, lassen die Menschen, wenn sie auch nur vom Gefühl aus urtheilen, nicht gelten. So ist z. B. der Enthusiasmus ein Affect und selbst nur ein durch einen Affect, die Bewunderung, erkennbarer.

Um die Natur des Affects zu begreifen, müssen wir es also anders anfangen. Als ein Gefühl zeigt sich der Affect unmittelbar durch sich selbst und durch ihn selbst wird er leicht für ein Gefühl anerkannt, Freude und Leid, Furcht und Schrekken erkennt man leicht. Als ein Gefühl bezieht er sich auf das sich selbst fühlende Wesen; dieses aber blos durch sich selbst Fühlende mit der Möglichkeit, Anderes außer sich zu empfinden, aber mit der Unmöglichkeit, sich selbst zu denken, ist das Thier; Thiere aber gerathen nicht in Affect und können nicht hineingerathen. Zwar haben manchmal Zustände eines Thieres Aehnlichkeit mit dem Affect, sind aber nicht Affect. Dieser bezieht sich auf den Menschen als den nicht blos sich selbst Fühlenden, sondern zugleich sich und Anderes Denkenden und sich und Anderes zu begehren Vermögenden oder wirklich Begehrenden. Die Natur des Affects wird daher zu erkennen stehn mittelst der Reflexion auf den Menschen gedachter Weise, oder: das sich selbst Fühlende in der Identität mit sich selbst

als dem seiner selbst sich Bewußten; das Selbstgefühl in der Identität mit dem wirklichen Selbstbewußtseyn ist es, worin der Affect entsteht und wodurch er seiner Natur nach zu begreifen steht. Will man das mit dem wirklichen Selbstbewußtseyn identische Selbstgefühl „Gemüth" nennen, oder das sich selbst Fühlende als das sich selbst Denkende und Begehrende „das Gemüthswesen," so wird die Beziehung des Affectes die auf das Gemüth seyn. Dieses thut man auch, wenn man sagt: Affecte sind Gemüthsbewegungen. Durch diese Bestimmung wird der Affect von anderen ähnlichen Zuständen, mit denen er sonst leicht verwechselt werden könnte, unterschieden. Aber Empfindungen, Begierden, Neigungen u. s. w. sind auch Gemüthsbewegungen; wenn aber auch alle Affecte Gemüthsbewegungen sind, so sind doch nicht alle Gemüthsbewegungen Affecte; durch obigen Satz ist also die Natur des Affects noch nicht begriffen. Die Empfindung ist eine Bewegung in der bestimmten Richtung nach Innen, die Begierde und Neigung umgekehrt in der nach Außen; der Affect hingegen eine Bewegung nach allen Richtungen, eine richtungslos gewordene Bewegung. Aber eine solche Bewegung ist auch der Trieb, wie sich oben gezeigt hat, wenn er Gelüste geworden, wenn er aus der Sphäre des Selbstgefühls in das Gebiet des Selbstbewußtseyns übergeht. Der Trieb, der richtungslos geworden ist, nimmt sofort wieder eine bestimmte Richtung an im Begehren, der Affect dagegen geht nicht in eine Richtung über, sondern er selbst geht vorüber. Die Gemüthsbewegung nun, als welche der Affect begriffen wird, ist sie eine Bewegung des Gemüths, oder ist der Affect eine Bewegung im Gemüth? Das Letztere sagen die, die ihn eine Gemüthsbewegung nennen. Aber das Gemüth selbst ist ja lauter Bewegung, ein durch und durch Thätiges; aber demnach wäre der Affect eine Bewegung in der Bewegung. Diese Bewegung im Gemüth ist aber eine Störung der Gemüthsbewegung und sonach würde man die

Natur des Affects genauer treffen, wenn man ihn für eine Gemüthsstörung erklärte. Diese seine Natur wird weiter begriffen werden durch die Reflexion auf

2) die Bedingungen der Entstehung des Affects. Der Affect als jene Bewegung setzt sich selbst der Möglichkeit nach voraus, die wirkliche Störung im Gemüth eine Möglichkeit derselben, das Gemüth im Affect ist aufgeregt, diese Aufregung setzt die Möglichkeit ihrer selbst im Gemüth voraus, die Erregbarkeit des Gemüths. Diese Möglichkeit, die Erregbarkeit muß ihren Grund in dem Verhältniß haben, worin das Gemüth zu sich selbst steht und in diesem Verhältniß als ursprünglich zu erkennen stehen, so daß man urtheilen dürfte, ob zwar jeder Affect in den Menschen gebracht und keiner ihm angeboren ist, doch die Möglichkeit des Affects, die Erregbarkeit angeboren sey. Mit ihr als der Bedingung des Wirklichwerdens des Affects würde es sich auf ähnliche Weise verhalten, wie mit dem Hange, als der Bedingung des Wirklichwerdens der Neigung. Die Thätigkeit, welche das Gemüth selbst, als die vorhin angedeutete Bewegung ist, ist eine dreifache Thätigkeit; die denkende, die fühlende und die begehrende, als Einheit in sich selbst; nun kann aber entweder a. diese dreifache Thätigkeit in ihrer Einheit eine durchaus gleichmäßige Bewegung seyn, so daß das Fühlen, Denken und Begehren sich gleichsam auf die ruhigste Weise einander bestimmt. Der Mensch, dessen Gemüth so ist, ist im affectlosen Zustande. Aber ebenso möglich ist b., daß in jener Bewegung die begehrende Thätigkeit vorherrschend wirksam sey vor der denkenden und fühlenden, in dem Gedanken das Bestimmende, im Gefühl das Bedingende des Gemüths sind. Oder es kann c. die denkende Thätigkeit bestimmend seyn und vorherrschen vor der begehrenden und fühlenden, zugleich aber auch in ihrer Wirksamkeit mittelst der fühlenden Thätigkeit gehemmt werden. Diese Möglichkeit nennen wir die Erregbarkeit. Daraus läßt sich nun

schließen: jeder Mensch kann in Affect gerathen, denn jeder ist erregbar. Diese so ursprüngliche Erregbarkeit modificirt sich aber auf die mannigfaltigste Weise, indem jenes Verhältniß sub c. mancherlei Grade zuläßt. In diesen Graden modificirt ist diese ursprüngliche Erregbarkeit bei verschiedenen Menschen selbst eine verschiedene; jeder Mensch kann von Natur in Affect kommen, aber nicht jeder Mensch in jeden Affect.

3) Der Entstehungsgrund des Affects. Das sich selbst Fühlende als solches ist sich selbst nicht entgegengesetzt, sondern mit sich selbst identisch, die Einheit seiner selbst, aber sofern dasselbe zugleich ein Empfindendes ist, aber kein Infusorium, setzt es durch sein Empfinden und das diesem verknüpfte Gefühl, sich, das Selbstfühlende, sich selbst entgegen und folglich sich mit sich selbst in Widerspruch, aber dieser durch das Empfinden auch wirklich gesetzte Widerspruch, dessen Grund mithin das mit dem Gefühl verknüpfte Empfinden ist, ist blos der aufgeregte Trieb des sich selbst Fühlenden, der Trieb, den wir vorhin als die in ihm enthaltene Möglichkeit des Gegensatzes seiner mit sich selbst begriffen haben. Indem dieser Trieb befriedigt wird, ist der Widerspruch aufgehoben und die Identität wieder hergestellt, z. B. im Hunger, Durst u. s. w. Das seiner selbst sich Bewußte nun, oder das sich selbst Wissende, indem es zugleich das sich selbst Fühlende ist, ist als solches gleicher Weise nicht sich selbst entgegengesetzt und in der einfachen Einheit mit sich selbst; allein durch das seiner selbst sich Bewußte ist es zugleich das Denkende, durch sein Denken nun (wäre dasselbe auch nur ein bloßes Wahrnehmen) und durch das diesem verknüpfte Gefühl, sey es das der Lust oder Unlust, setzt das seiner sich Bewußte, als das sich selbst Fühlende, sich selbst entgegen, oder durch sein Denken wird es in sich selbst entgegengesetzt und ist so sein Denken, als Wahrnehmen der Grund der Entgegensetzung, welche der Widerspruch seiner mit sich ist und dieser Widerspruch ist der Affect. Der Af-

fect aber, als in dem sich fühlenden Individuum gesetzt, hat das Denken desselben als Wahrnehmen zu seinem Grund; er ist durch das Denken begründet, dadurch gesetzt und so ist er die sub 1. begriffene Störung des Gemüths, als eine Bewegung in demselben, oder in der Bewegung, durch welche es, oder sie, im Widerspruch mit sich selbst, sich selbst entgegengesetzt ist, z. E. wenn ein ganz ruhig für sich hin im Gefühl seiner sich selbst denkender Mensch auf einmal oder plötzlich einen ungeheuern Lärm hört, so ist dieses Hören keine bloße Sensation, sondern ein Wahrnehmen (apperceptio), er nimmt etwas wahr, und durch dieses Wahrnehmen wird in ihm selbst ein Widerspruch mit sich gesetzt, er erzittert in sich, er erschrickt, und ist er ein furchtsamer Mensch, so erzittert er auch äußerlich. Dieses Erzittern ist eine Bewegung in der Bewegung, der Schreck als Affeckt. Aber das sich selbst Wissende ist als das sich selbst Fühlende zugleich ein Lebendes, und wie das Gefühl, so ist auch das Leben reine Bewegung, wenn auch die ruhigste; im Lebenden als solchem bewegt sich Alles, das Lebendige selbst ist das durch und durch Bewegende und Bewegte. Indem das sich selbst Fühlende das Lebendige ist, ist es in der Bewegung des Gemüths und in der somatisch äußerlichen, aber beiderlei Bewegung, die psychische und somatische, ist einerlei. Hieraus folgt, daß, indem der Affect eine Gemüthsbewegung ist, er zugleich eine Lebensbewegung ist, Bewegung des Sinnenwesens als Gemüthwesens. Ist nun das sich Fühlende, mithin Lebendige, stark genug, den auf jene Weise in es gesetzten Widerspruch in sich aufzunehmen, zu ertragen, so hebt es selbst durch seine Stärke diesen Widerspruch und geht aus dem Affect in die vorige Ruhe zurück; ist aber der Widerspruch dem Lebendigen zu mächtig, so geht es in ihm zu Grunde. So führt die Erfahrungsseelenlehre Beispiele an von Menschen, die von plötzlichem Schrecken gestorben sind. Die Energie des Lebendigen steht in einem umgekehrten Verhältniß zu

der Erregbarkeit, die wir unter A als die Bedingung des Entstehens des Affects kennen lernten, und dieses umgekehrte Verhältniß wird man wohl für die Erklärung der Erscheinungen in der Region der Affecte müssen gelten lassen. Je stärker die Energie eines Menschen, je schwächer ist seine Erregbarkeit und umgekehrt.

Anmerkung. Die erkannte Natur des Affects und der Begriff seiner Bedingungen und seines Grundes zeigen selbst, daß er, obzwar an und für sich kein somatischer, sondern ein psychischer Zustand des Menschen, doch ein natürlicher Zustand desselben sey. Jeder Affect an und für sich als solcher ist ebenso natürlich, wie jeder Trieb, jeder Instinct als solcher. Das Natürliche aber ist als solches gegen das Ethische gleichgültig, der Affect als solcher ist weder gut noch böse; naturalia neque sunt turpia, neque honesta. Erhält der Affect im Urtheil der Menschen über ihn die Bestimmung des Guten oder Bösen, so ist es, weil sich auf den Affect der freie Wille des Menschen bezieht, und der Mensch, frei wollend, den Affect auf sich bezieht. So ist z. E. die Furchtsamkeit eben die oben begriffene Erregbarkeit in einer bestimmten Form für eine besondere Art des Affects, für die Furcht; der Mann sollte, wenn er auch von Natur furchtsam wäre, diese Furchtsamkeit in sich vertilgt haben, er sollte — das ist eine moralische Forderung an ihn, nicht leicht zur Furchtsamkeit gebracht werden, in ihm sollte die Kraft des Denkens und Willens ihn über das Leben hinaussetzen und darum tadeln wir am Mann die Furchtsamkeit — nicht so am Weib. Aber ein gleicher Affect an sich hat, wenn keine Beziehung auf das Wollen, doch eine auf das Begehren und sein Verhältniß zum Begehren ist kein zufälliges, sondern ein nothwendiges, indem er als Gemüthsstörung von der denkenden Thätigkeit anhebt, durch die fühlende hindurchgeht und so die denkende hemmt. Wir kennen aber das Begehren einerseits als positives, — Gefühl der Lust, und andererseits als

negatives, Gefühl der Unlust. Das Verhältniß des Affects zum Begehren ist also ein ursprüngliches zweifaches, und in diesem Verhältniß bestimmt sich der Affect einerseits positiv, andererseits negativ.

§. 56.

Das ursprünglich Positive und Negative des Affects.

Der Affect in seiner Positivität wird begriffen als das Vergnügen, in seiner Negativität als der Schmerz; beide sind einander entgegengesetzt und beziehen sich daher auf einander. In ihre Begriffe besonders eingehend müssen wir zwei Gegenstände von ihnen unterscheiden, die wohl ebenso benannt werden, Vergnügen und Schmerz, aber die nur thierische Zustände und als solche nicht Affecte sind. Um sie von den Affecten zu unterscheiden und diese desto geschwinder begreifen zu können, müssen wir beide selbst zu begreifen suchen. Das Thierische oder Animalische ist zugleich ein Organisches (obzwar nicht umgekehrt). Von dem Organ und dem Organischen nun ist der unorganische Körper unterschieden, dadurch, daß dieser einer jeden Einwirkung auf ihn durch jede Kraft oder Ursache fähig ist, ohne, wie auch auf ihn eingewirkt werde, aufzuhören, ein unorganischer zu seyn, aber die Empfänglichkeit des Unorganischen als solchen für Eindrücke ist ganz unbestimmbar, grenzenlos, unendlich; hingegen die des Organischen ist eine bestimmte, beschränkte, das Organische ist nicht jedes Eindruckes so fähig, daß es nicht unter der Macht des Eindrucks aufhöre organisch zu seyn. Hier ist aber die Unbestimmbarkeit des Niedrigeren die Bestimmbarkeit des Höheren, z. E. den Diamant, einen unorganischen Körper, kann man durch das Licht der Sonne, wenn er in den Focus des Brennspiegels gebracht wird, ganz verflüchtigen, aber hiermit ist er als unorganisches nicht aufgehoben; wird das thierische Auge an des Diamanten Stelle gebracht, so erblindet es, hört auf,

Organ zu seyn; seine Capacität ist dahin. Es kann nun

1) die Einwirkung auf das Organische eine solche seyn, daß durch sie die Thätigkeit desselben in seiner Rückwirkung und sich reflectirend in sich selbst, erhöhet oder verstärkt wird. Indem das Organische ein sich selbst fühlendes, ein thierisches Wesen ist, ist jene Thätigkeit in der Reaction entweder selbst die Sensation, das Empfinden, oder doch mit einer Sensation verknüpft. Durch die Einwirkung aber auf das Thierische wird in dasselbe ein Widerspruch gesetzt; indem nun in der Reaction die Thätigkeit als reagirende sich erhöhet, hebt sich zugleich dieser Widerspruch und so ist der Sensation ein Gefühl der Lust verknüpft, welches Vergnügen genannt wird, aber als solches ist es nicht Affect, sondern thierische Lust. Diese Lust hat Grade, vom tiefsten bis zum höchsten hin; da sie an die Sensation geknüpft ist, so vermittelt sie sich selbst durch die Sinne, besonders aber durch den Gefühlssinn, auf ihn bezieht sich die Lust am unmittelbarsten; auch mittelst des Gesichtssinnes, z. E. in der Einwirkung des Lichts und in der Reaction der Sehkraft, wenn das Licht in milden Farben sich darstellt; auch mittelst des Gehörsinnes erzeugt sich eine Lust, wenn Töne sanft u. s. w. lauten. Daß es besonders der Gefühlssinn ist, der jene Lust vermittelt, das wissen die weichlichen und wohllüstigen Menschen recht gut. Im höchsten Grad ist diese Lust der Kitzel. Es kann

2) die Einwirkung auf das Organische eine solche oder so stark seyn, daß die Thätigkeit desselben in der Rückwirkung oder Reaction, indem sie sich auch in sich reflectirt, statt erhöht zu werden, vermindert, geschwächt wird. Hiermit ist auch ein Widerspruch in das Organische gesetzt und ist es das Lebendige, so ist, indem dieser Widerspruch eine Entgegensetzung seiner mit sich ist, derselbe mittelst der Sensation aufgefaßt und ist Gefühl des gesetzten Widerspruchs und die Unlust und heißt Schmerz, thierischer Schmerz, welcher auch seine Grade hat. Die Men-

schmerzquäler wissen das auch recht gut, wie die Entstehung des Schmerzes sich zu ihm selbst und er in seinen Graden sich verhalte. Ist nämlich

3) die Einwirkung so stark, daß die Thätigkeit des thierischen Wesens plötzlich unterbrochen wird und also vorerst keine Rückwirkung entsteht, dann kommt auch durch die Einwirkung kein Widerspruch in es und es entsteht gar kein Gefühl im animalischen Wesen. Wenn z. E. das Werkzeug, womit ein Mensch verwundet wird, recht scharf und kräftig in den Körper fährt, so fühlt er es im ersten Augenblick wohl nicht.

Bei dem thierischen Vergnügen und Schmerz sehen wir also, daß die Einwirkung eine von Außen sey und daß das Einwirkende, obschon das Reagirende keine Kraft, sondern eine animalische Thätigkeit ist, doch immer eine Kraft, unmittelbar oder mittelbar ist. Beides macht nun den Unterschied zwischen dem thierischen Vergnügen und Schmerz und denen als Affect, denn da kommt nur die Veranlassung von Außen, die Einwirkung aber von Innen selbst, von wo auch die Rückwirkung kommt und das Einwirkende ist die denkende Thätigkeit des Subjekts und keine Kraft. Thierischer Schmerz und Vergnügen entstehen somatisch, als Affecte hingegen entstehen sie psychisch. Es ist nämlich nicht irgend ein Gegenstand, noch irgend eine Kraft, sondern es ist der Gedanke eines Objekts, der, indem ihm ein Gefühl verknüpft ist, auf das Subjekt, dessen Gedanke er ist, einwirkt, und in dieser Einwirkung auf das Subjekt mittelst des Gefühls das Begehren hemmt, und so ist das Gefühl der Affect. Ist nämlich die mit der Vorstellung oder selbst mit dem Begriff von irgend einem Gegenstand verknüpfte Lust, in dem, dessen Begriff und Lust sie ist, so stark, daß das wirkliche Begehren unterbrochen wird, und es nur bei der Möglichkeit des Begehrens bleibt, so ist diese Lust als Affect das Vergnügen. Ist umgekehrt die mit der Vorstellung verknüpfte Unlust so stark, daß es während derselben

blos bei der negativen Begierde, blos bei der Möglichkeit der Verabscheuung bleibt, so ist diese Unlust als Affect der *Schmerz*. Beide Zustände rein psychisch, wie sie sind, können aber wohl mit somatischen Zuständen des Menschen verknüpft seyn und jenem thierischen Vergnügen und Schmerz; aber aus diesem Verknüpftseyn erklären sie sich nicht und begreifen sie sich nicht. Besonders zeigt sich auch diese Verknüpfung an den Aeußerungen des Affects; das sich selbst Fühlende setzt sich und wird in Affect gesetzt als das Denkende, aber als das sich selbst Fühlende ist es zugleich das Lebende und der Affect im Selbstgefühl, er, ein Inneres, ist zugleich ein Affect im Lebendigen und in ihm ein Aeusseres, er äußert sich. Die ursprünglichsten Aeußerungen des Affects als des Vergnügens und Schmerzes sind das *Lachen* und das *Weinen*. Wie diese aber Aeußerungen des Affects sind, so können sie auch Aeußerungen seyn der blos thierischen Lust und des thierischen Schmerzes. Wenn man also auch bei den Thieren ein Analogon des Lachens statuiren will, ein Lachen als Aeußerung des Affectes, ein menschliches Lachen ist es doch nicht, eben so ist es mit dem Weinen.

In dem Affect des Vergnügens ist die Lust das Positive, denn sie ist das Gefühl von dem Aufgehobenseyn des Widerspruchs in dem sich selbst Fühlenden, also das Gefühl der Negation der Negation. Im Schmerz als Affect ist die Unlust das Negative; denn sie ist das Gefühl des Widerspruchs als des gesetzten. Vergnügen und Schmerz sind also einander entgegengesetzt, wie Positives und Negatives, aber dieser Gegensatz ist nichts Absolutes. Das Positive, indem ihm das Negative entgegengesetzt ist, bezieht sich selbst auf das Negative und in der Beziehung auf es ist es dem Negativen nicht entgegengesetzt, hat also das Negative in und an ihm selbst; und ebenso verhält es sich mit dem Negativen. Die Lust im Affect des Vergnügens bezieht sich also auf die Unlust und in ihm ist die Unlust mit enthalten, was sich auch sogar in der Entstehung des

Affects zeigt, da ein Widerspruch, wenn er gehaben seyn soll, gesetzt seyn muß, und umgekehrt verhält es sich auch so mit der Unlust. Im Vergnügen also ist nicht die Unlust nicht, aber die Lust herrscht hervor. Die Unlust ist die in der Lust aufgehobene. Im Schmerz ist es umgekehrt, da herrscht die Unlust, das zeigt sich bei der Trauer, wenn sie Wehmuth wird, wo der Mensch von der Trauer nicht ablassen mag, die Trauer selbst ist ihm süß geworden. So geht der eine Affect in eine Vielheit von Affecten aus einander und stellt er sich in verschiedenen Formen dar. In dieser Vielheit müssen wir ihn in den folgenden Paragraphen zu begreifen suchen. Wie aber geht der Affect in eine Vielheit über? Der Affect als solcher steht im Verhältniß zu sich selbst, in diesem Verhältniß aber seiner zu sich selbst ist er entweder 1) identisch mit sich selbst und so der einfache Affect, oder 2) sich selbst entgegengesetzt, verhält sich also zu sich selbst, wie zu einem andern oder als ein Affect zu einem andern. Aus dieser Entgegensetzung seiner gegen sich selbst, kehrt er in sich selbst zurück und setzt sich mit sich selbst zusammen, und so ist er der zusammengesetzte Affect.

§. 57.

Der einfache Affect.

Das Element des einfachen Affects ist das Gefühl, das Gefühl aber ist in sich einfach, und er mithin in diesem seinem Element der einfache; zugleich steht er als solcher im Verhältniß zu keinem andern Affect, so daß dieser andere als ihm entgegengesetzt mit ihm zusammen käme, sondern lediglich im Verhältniß zu sich selbst und das für ihn Aeußere ist theils das Vorstellen, theils das Begehren. In seinem einfachen Element verhält er sich zum Vorstellen und Begehren. Der Affect nun in seiner Einfachheit ist entweder 1) rein oder 2) gemischt. Als reiner Affect wird der einfache begriffen, sofern er den Grund seiner Energie und seiner Dauer in sich

selbst enthält; als gemischter Affect hingegen, sofern er sich, was jenen Grund seiner Dauer und Entstehung betrifft, auf die Möglichkeit eines andern Affects bezieht, ohne diesen andern einfachen Affect in sich aufzunehmen.

1) Des reinen einfachen Affects beide Formen sind das Vergnügen und der Schmerz, zwei Formen, die wir im vorigen Paragraphen, auf das Positive und Negative des Affects reflectirend, erkannt haben. Im Affect des Vergnügens ist das Gefühl als Lust sein Element, in der Lust ist aber ihr Entgegengesetztes, die Unlust, aufgehoben und die Lust nicht aus Lust und Unlust zusammengesetzt. Die Lust also, das Element des Vergnügens, ist in demselben die einfache und das Vergnügen ist das einfache; das Vergnügen steht im Verhältniß zur Gegenwart; daß dasselbe durch ein Vergangenes, oder durch die Vorstellung von einem Künftigen veranlaßt werde, davon ist in ihm in seiner Wesenheit zu abstrahiren. Aber das reine Moment der Gegenwart ist zugleich ein einfaches von Moment zu Moment. Jener Affect trägt zugleich in sich selbst den Grund seiner Energie und Dauer, wie wenn das Vergnügen sich rein aus sich selbst erzeuge. Ganz auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Schmerz; er z. E. als Traurigkeit in dem Andenken an einen erlittenen Verlust bezieht sich wohl auf die Vergangenheit, aber es ist die Gegenwart, in welcher der Mensch unmittelbar trauert; denn es ist das Gefühl der Unlust, worin das der Lust aufgehoben ist und diese Unlust ist eine gegenwärtig gefühlte.

2) Der in seiner Einfachheit gemischte Affect hat ebenfalls zwei Formen: die Hoffnung und die Furcht. Das Entstehen dieser beiden Affecte ist bedingt durch die Möglichkeit jener beiden und diese beiden setzen für ihre Entstehung, Dauer und Stärke jene beiden der Möglichkeit nach voraus. Wenn nämlich

a. eine gegenwärtig gefühlte Lust durch die Vorstellung

eines künftigen Vergnügens, durch die Wahrscheinlichkeit, daß es sich vergegenwärtigen werde, verstärkt wird, so ist die so bestimmte Lust der Affect als Hoffnung. Die Lust in diesem Affect, sein Element ist, in welchem Grade sie auch sey, die einfache und er in diesem seinem einfachen Element der einfache Affect; aber nicht der reine, denn es bedingt sich sein Entstehen durch die Vorstellung eines künftigen Vergnügens; somit ist die Hoffnung ein einfacher gemischter Affect. Das Moment der Wahrscheinlichkeit des künftigen Vergnügens ist ein wesentliches Moment für die Hoffnung, die bloße Vorstellung eines künftigen Vergnügens, wenn es unwahrscheinlich wäre, könnte die Lust nicht steigern, also keine Hoffnung erregen. Geht die Hoffnung in Erfüllung, so ist das Künftige, blos als möglich vorgestellte, ein Wirkliches, Gegenwärtiges geworden, dann ist aber auch das Vergnügen der Affect der Freude, der in das Entzücken übergeht. Sodann

b. wird eine gegenwärtig gefühlte Unlust durch die Vorstellung eines künftigen Schmerzes und dessen Wahrscheinlichkeit verstärkt, so ist jene Unlust der Affect der Furcht. Den Gegenstand seines Vergnügens begreift der Mensch als ein Gut, den des Schmerzes als ein Uebel, mag er nun an sich ein Gut, ein Uebel seyn oder nicht. Und so kann die Hoffnung als die Lust in der Vorstellung eines künftigen wahrscheinlichen Gutes für ihn, die Furcht als die Unlust in der Vorstellung eines künftigen wahrscheinlichen Uebels für ihn, vorgestellt werden. Vergleichen wir nun beide, Hoffnung und Furcht, mit dem Menschen, der in diese Affecte versetzt werden kann, so werden wir sagen dürfen: ohne alle Hoffnung und ohne alle Furcht lebt kein Mensch und kann keiner leben; denn so gewiß er Mensch ist, bezieht er sich in der Gegenwart auf eine Zukunft und in dieser Zukunft ist für ihn irgend etwas bestimmbar als Gut oder Uebel, oder auch nicht für ihn selbst, doch für Andere in Beziehung auf ihn als solche bestimmt. Es kann

wohl geschehen, daß einer für sich nichts mehr hofft und nichts mehr fürchtet, daß er auf Alles resignirt, wie z. E. der edle Dichter Seume; aber das kann nicht geschehen in Beziehung auch auf Andere, sofern der Mensch nicht zur Thierheit, zur Brutalität herabgesunken ist. Der Mensch, wenn er aus aller Hoffnung und Furcht für sich und Andere bis in die Unmöglichkeit des Hoffens und Fürchtens gekommen seyn soll, muß bis zur Stupidität, bis zu der kaum mehr thierischen Gleichgültigkeit oder zur Verzweiflung gesunken seyn. — Vergleichen wir ferner die Hoffnung und die Furcht mit dem Vergnügen und dem Schmerz, so zeigt sich leicht folgender Unterschied: Vergnügen und Schmerz, weil sie recht in die Gegenwart gebannt sind, beziehen sich hierdurch auf das Selbstgefühl und auf das sich Fühlende, rein als Lebendiges; ein sich Fühlendes und Lebendes ist das Thier, im Vergnügen und Schmerz grenzt der Mensch durch die Gegenwart an die Thierheit. Hingegen Hoffnung und Furcht, sich auf die Zukunft beziehend, verhalten sich zu dem Menschen nicht sowohl als dem sich Fühlenden, als vielmehr als dem sich selbst Bewußten, dem die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft objektiv werden kann, was sie dem Thier nicht zu werden vermag. Hoffnung und Furcht sind also von dem blos Thierischen entfernt und im Hoffen und Fürchten thut sich schon die Menschheit, die Humanität hervor. Vergleichen wir endlich die Hoffnung mit dem Schmerz als einen Affect mit dem andern und ebenso die Furcht mit dem Vergnügen, so werden wir sagen, der Schmerz schließt die Hoffnung von sich aus, und indem sie nicht das Element, sondern selbst ein Affect ist, ist sie dem Schmerz und er ihr entgegengesetzt. Beide als Affecte können nicht in einander eingehen, so daß sie zwei Affecte blieben; in dem recht tiefen Schmerz kann der Mensch nicht zugleich hoffen, das übersehen die sogenannten leidigen Tröster gar oft, wenn sie dem Tieftrauernden Hoffnung erregen wollen. Ebenso schließt das Vergnügen die

Furcht aus und sind beide einander entgegengesetzt. Den Uebergang aus dem Vergnügen in den Schmerz vermittelt wohl die Furcht, aber am Vergnügen kann sie nicht haften. Das wissen die Menschen wohl; wenn sie Einem einen erlittenen Verlust anzukündigen haben, so warten sie einen Zustand des Menschen ab oder suchen ihn zu bewirken, in welchem er in der Furcht ist.

§. 58.

Der zusammengesetzte Affect.

Die Elemente des zusammengesetzten Affects sind nicht Gefühle als solche, sondern selbst als Affecte; sie setzen sich, indem sie einander entgegengesetzt sind, durch sich selbst in einander oder mit sich zusammen; oder sie setzen sich wechselseitig in einander über und heben hiermit jeder sich selbst als einen Affect auf, d. h. sie werden Elemente eines Affects, aus ihnen als den Elementen entsteht der Affect, aus den zwei Affecten, die sich einander aufheben, entsteht ein dritter, der zusammengesetzte Affect. Das aber heißt nicht soviel, als er werde von Außen zusammengesetzt, sondern er setzt sich selbst aus ihnen innerlich zusammen. Die Affecte, aus denen je als zweien, indem diese einander aufheben, ein dritter entsteht, sind die einfachen Affecte; ihrer sind vier auf so vielerlei Weise, je zwei dieser vier sich einander entgegensetzen und in einander übergehen, so viele zusammengesetzte Affecte sind möglich. Jene Weise des sich gegenseitig in einander Aufhebens ist also in ihrer Vielheit selbst äußerlich zu bestimmen, indem man das sich Zusammensetzen je zweier äußerlich als eine Combination derselben nimmt. Dieser Combinationen sind sechs möglich und diese sechs blos äußerlichen Combinationen, sind der Ausdruck von sechs innern Bewegungen je zweier Affecte, in welchen sie einen dritten, den zusammengesetzten, bilden. Dieser gibt es also sechs. Es kann nämlich mit sich zusammengehen:

1) Vergnügen und Schmerz,
2) Hoffnung und Furcht,
3) Schmerz und Hoffnung,
4) Vergnügen und Hoffnung,
5) Schmerz und Furcht,
6) Vergnügen und Furcht.

ad 1. Wenn Vergnügen und Schmerz so in einander übergehen, daß sie sich als Affecte durch einander auflösen, so entsteht der Affect, den man die Wehmuth nennt, und den man auch wohl als das liebgewordene Leid, den süßen Schmerz bezeichnet. Vergnügen und Schmerz als Affecte schließen einander in der Gegenwart aus und können mithin, was das Moment der Gegenwart angeht, sich nicht gegenseitig in einander aufnehmen; der Gegenstand des Schmerzes also und der des Vergnügens muß aus der Gegenwart in die Vergangenheit versetzt werden, wenn das Zusammengehen beider möglich seyn soll. Das Entstehen der Wehmuth aber, als eines Affects, dessen Elemente Vergnügen und Schmerz sind, ist vermittelt durch die Rückerinnerung, das sich aus der Gegenwart mittelst des Erinnerns in die Vergangenheit Versetzen des Subjekts. Beide Affecte, der Schmerz in seinem Element der Unlust, das Vergnügen in seinem Element der Lust, sind selbst rein Inneres. Dieses rein Innere geht in einander über durch ein sich Erinnern des Subjekts, und so vermittelt die Rückerinnerung das Entstehen der Wehmuth. Dieser Affect nun hat entweder a. die Form des Schmerzes, wie wenn das Vergnügen lediglich in den Schmerz aufgenommen wäre; oder b. die Form des Vergnügens. Die Wehmuth in der Form des Schmerzes ist die ernste Wehmuth, der elegische Schmerz und stellt sich äußerlich dar durch das Subjekt in seiner Rückerinnerung, durch die elegische Klage, durch die ernste Elegie. Die Reflexion nun des Subjekts in der Rückerinnerung, die das Entstehen der Wehmuth unter der

Form des elegischen Schmerzes vermittelt, kann auf es gerichtet, auf seine Vergangenheit gewendet seyn, dann hat der elegische Schmerz den Character des Einzelnen und hiermit zugleich des Gemeinen und die Elegie, worin dieser Schmerz sich darstellt, sey sie auch noch so schön, ist immer die gemeine Elegie. Ist hingegen in jener Rückerinnerung die Reflexion des Subjekts von sich weggerichtet auf ein Allgemeines, Großes, so wird die Elegie die erhabene, ungemeine, edle. So z. E. die Elegie von August Wilhelm Schlegel, die die Aufschrift „Rom" hat. Die Wehmuth als dieser elegische Schmerz, sey sie in der erhabenen oder gemeinen Elegie dargestellt, bezieht sich auf die Traurigkeit. Hat die Wehmuth nicht sowohl die Form des Schmerzes, als die des Vergnügens, so bezieht sie sich mehr auf die Freude. Unter den Elegien des Catullus und Tibullus und unseres Goethe sind viele, worin die Wehmuth in dieser Form dargestellt ist.

ad. 2. Wenn Furcht und Hoffnung sich gegenseitig durchdringen und ihre Form als Affecte ablegen, so entsteht aus ihnen, als Elementen, der zusammengesetzte Affect, den man die bange Erwartung nennt. Auch dieser Affect stellt sich in zweifacher Form dar: a. wenn die Hoffnung in der Furcht aufgehoben, und die Furcht, zwar auch in der Hoffnung aufgehoben, allein sich zugleich als Furcht behauptet hat, so ist die bange Erwartung in Form der Furcht; b. wenn die Furcht in der Hoffnung aufgehoben und auch diese in jener, aber doch zugleich als Hoffnung sich gehalten hat, so ist die bange Erwartung in der Form der Hoffnung. Kurz es wird, wenn der Affect der bangen Erwartung statt hat, in der Hoffnung gefürchtet oder in der Furcht gehofft, es wird gefürchtet, daß etwas geschehe, aber zugleich gehofft, daß es nicht geschehe; oder es wird gehofft, daß etwas geschehe, aber zugleich gefürchtet, daß es nicht geschehe. Wenn z. E. Mutter und Kinder fürchten, daß der schwer krank daniederliegende Vater sterben

und wenn sie zugleich hoffen, daß er wieder genesen werde, so ist ihr Affect jene bange Erwartung mehr in der Form der Furcht. Ein Spieler, der in einem Spiel einsetzt, ist in banger Erwartung mehr in Form der Hoffnung. Aber Furcht und Hoffnung schließen ja einander aus und zwar im Moment der Wahrscheinlichkeit; fürchtet einer ein Uebel, so ist es nur, weil ihm wahrscheinlich ist, daß es eintreten werde; hofft einer ein Gut, so thut er es, weil ihm wahrscheinlich ist, daß es das seinige werde. Wie also kann gefürchtet und gehofft zugleich werden? Es tritt hier ein Drittes ein, welches die Entstehung der bangen Erwartung vermittelt, das ist der Zweifel, ein Schwanken des Gemüths zwischen dem Wahrscheinlichen und dem Unwahrscheinlichen.

ad. 3. Der Schmerz und die Hoffnung sich in einander bewegend constituiren, indem sie zwei Affecte zu seyn aufhören und blos Momente eines dritten werden, den Affect, der die Standhaftigkeit heißt. Der Schmerz (bei welchem hier nicht eben an einen körperlichen zu denken ist) hat zu seinem Moment die Gegenwart, die Hoffnung zu dem ihrigen die Zukunft. Durch diese beiden Momente der Gegenwart und der Zukunft, die einander entgegengesetzt sind, schließen sich Schmerz und Hoffnung einander aus; sollen diese entgegengesetzten sich einander durchdringen, in einander hineinbewegen, also zu Einem werden, so muß jene Entgegensetzung aufgehoben seyn; sie ist aber aufgehoben durch die Vorstellung des Subjekts in seinem gegenwärtigen Schmerz von einem künftigen Uebel, ohne daß dieser Vorstellung das Gefühl der Unlust verknüpft und sie somit das Bedingende der Furcht sey. Durch die Vorstellung im Gefühl einer gegenwärtigen Unlust von einem künftigen Uebel vermittelt sich der Schmerz mit der Hoffnung, deren Moment ein künftiges Gut ist, und so ist der Affect der Standhaftigkeit durch Schmerz und Hoffnung vermittelt. Die Standhaftigkeit selbst besteht aber entweder in der

Form, in welcher sie als der Muth, oder in der, in welcher sie als Geduld begriffen wird.

a. Der Schmerz in sich die Hoffnung aufnehmend und zwar so, daß sie, die in ihn aufgenommene, aus ihm wieder hervorgeht, ist der Muth. Schmerz und Hoffnung bewegen sich in einander. Hier fassen wir die eine Seite auf der Bewegung der Hoffnung in den Schmerz und so stellt sich die Standhaftigkeit unter der Form des Muthes dar. Man kann den Muth so erklären: er ist das starke Gefühl der Unlust in der Vorstellung eines künftigen Uebels verknüpft mit der Hoffnung, das Uebel durch Widerstand zu besiegen. So herrscht in diesem Schmerz, worin die Hoffnung eingegangen ist, diese selbst wieder vor. Durch die vertraute Bekanntschaft mit der Gefahr, wenn einer oft in ihr war, kann die Vorstellung von derselben mit dem Gefühl der Lust an der Gefahr verknüpft seyn, aber das ist es nicht von Natur. Man kann nun den Muth betrachten einerseits in Beziehung auf das ihm Andere, andrerseits auf ihm selbst. Das Andere des Muthes ist nicht ein Affect, sondern, sofern er eine Beziehung durch sich darauf hat, eine Neigung und sofern diese Beziehung eine bestimmte ist, ist die Neigung auch eine bestimmte, nämlich die zur Ehre, die Ehrliebe. Der Muth durch die Ehrliebe bestimmt, hat die Form der Tapferkeit. In dem Tapfern, so groß auch die Unlust bei der Vorstellung der Gefahr sey, lebt stets die Hoffnung, die Gefahr zu überwinden und so widersetzt er sich, durch die Ehrliebe angetrieben, tapfer der Gefahr. Man kann den Muth als solchen und eben ihn als Tapferkeit auch beziehen auf die Willensfreiheit des Menschen und auf den Character des freien Menschen; dann wird die Beurtheilung beider ethisch; denn dann ist von beiden als Affecten nicht mehr die Rede, sondern von ihnen als Tugenden. Betrachten wir andrerseits den Muth in Beziehung auf ihn selbst, so entdeckt sich eine dreifache Form desselben:

α. als Zorn, (ira). Bloßer Zorn, ist der Muth im Grunde nur erst der Ansatz zum Muthe, oder die Standhaftigkeit, in der Form des Zorns, ist gleichsam ein beginnender Muth und gar oft schnell vorübergehend. Der Zorn ist nämlich ein plötzlich erregter Schmerz, verknüpft mit der ebenso plötzlich erregten Erwartung, das zu vernichten, was diese Unlust erregt hat, wenigstens verknüpft mit dem Widerstreben gegen dasselbe. So zeigt sich denn in der Erfahrung, daß furchtsame Menschen im Zorne können muthig werden. Also der Muth in der Form des Zorns ist eine sehr zweideutige Erscheinung und in seinen Aeusserungen ist er manchmal selbst lächerlich, so z. B., wenn einer im Zorn plötzlich ein Werkzeug wegwirft oder mit Füßen tritt u. s. w. — Vom Zorne sind zu unterscheiden zwei andere ihm ähnliche, pathologische Zustände, — Aerger und Verdruß. Der Aerger ist ein Gefühl der Unlust, veranlaßt durch eine getäuschte Erwartung und er bezieht sich nicht auf einen Widerstand, der geleistet werden soll. Der Verdruß ist Gefühl der Unlust, das sich meistens auf ein Vergangenes, das mißlungen ist, bezieht.

β. Als Kühnheit tritt der Muth bestimmter hervor als in dem Zorne. Die Kühnheit setzt man nämlich darin, daß man, um ein künftiges Uebel zu verhindern, ein gegenwärtiges Gut auf's Spiel. So ist der Tapfere, als der Muthige, der Kühne, wenn er, um ein Uebel abzuwenden, in der Gefahr sein Leben daran wagt. Diese Kühnheit wird:

γ. Tollkühnheit, wenn der Mensch ohne Unterschied Gegenwärtiges und Zukünftiges auf's Spiel setzt, wenn er, indem er einer Gefahr entgegen geht und durch Widerstand zu siegen strebt, Alles auf's Spiel setzt. In der Tollkühnheit ist der Muth in seinem Extreme, er ist leidenschaftlicher Muth; in der Tollkühnheit ist er seinem Zwecke selbst zuwider, in ihr hebt sich der Muth auf. Tollkühn kann ein Mensch durch andere gemacht werden, so daß er dann den Zwecken dieser Andern

dient, dann aber müssen sich diese Andern selbst wohl vor der Tollkühnheit bewahren, wenn nicht ihr Zweck selbst zu Grunde gehen soll, z. B. ein Eroberer, wenn er zur Zeit grosser, drohender Gefahr zu kämpfen hat, sucht die kleine Schaar der Seinen durch begeisternde Mittel tollkühn zu machen, hütet sich selbst aber wohl vor der Tollkühnheit. Es bedarf, um einen Menschen tollkühn zu machen, nicht immer materieller Mittel, auch geistige Mittel, Vorurtheile, Religionsmeinungen werden dazu häufig angewandt.

b. Die Geduld. Wenn der Schmerz in der Hoffnung aufgenommen ist, so daß er aus ihr als Schmerz wieder hervortritt, so besteht die Standhaftigkeit in der Form der Geduld. Man kann sie so erklären: sie ist das innige Gefühl der Unlust als ein gegenwärtiges in der Vorstellung zugleich eines künftigen Uebels, also der Dauer dieser Unlust, verknüpft mit der Hoffnung, durch Nachgeben des Schmerzes Meister zu werden. Geduld und Muth, in welchen beiden der Mensch sich als standhaften beweist, stehen also als die zwei Formen der Standhaftigkeit einander so gegenüber; im Muthe ist das Gefühl der Unlust stark und mehr von demjenigen, dessen Gefühl es ist, hinweggekehrt nach Aussen, in der Geduld hingegen ist das Gefühl mehr innig, rein in das Subjekt zurückgekehrt; im Muthe ist die Hoffnung, durch Widerstand zu siegen, in der Geduld hingegen die, durch Nachgeben der Unlust Meister zu werden; der Geduldige giebt sich hin in der Hoffnung, dadurch die Schmerzen zu besänftigen. Wie der Muth, so ist auch die Geduld, wenn sie in Beziehung auf den Willen des Menschen betrachtet wird, eine Tugend, kein Affekt wie sie es anthropologisch ist, wo sie auf das Gefühl bezogen wird, denn hier geht sie auf das Temperament. Kant in seiner pragmatischen Anthropologie sagt: „Muth ist eine Tugend, die dem Manne, Geduld eine, die dem Weibe geziemt;“ dieser Bemerkung können wir aber nicht unbedingt beitreten, besonders, wenn Muth und

den identisch, doch durch das Moment der Gegenwart im Vergnügen, das der Zukunft in der Hoffnung einander entgegengesetzt, also mit einander in Widerspruch. Indem sie in einander übergehen, hebt sich dieser Widerspruch und zwar durch das, worin sie mit einander identisch sind. Aber wenn der Uebergang beider Affecte in einander plötzlich geschähe, und das Subjekt, in welchem beide in einander übergehen, der Kraft ermangelte, so diesen Affect in sich aufzunehmen, so würden beide, statt sich mit einander zu vereinigen, sich an einander und das Subjekt mit zersetzen. Mit andern Worten eine Hoffnung, in Ansehung derer die Wahrscheinlichkeit der Erfüllung sehr gering ist, kann, indem sie Freude wird, d. h. erfüllt wird, das Subjekt auf einmal tödten; das Entgegengesetzte verknüpft sich also nicht, sondern zersetzt sich und das lebende Subjekt.

ad 5) **Combination des Schmerzes und der Furcht.** Wie die thierische Lust eine entfernte Beziehung auf die Hoffnung hat, so kann der thierische Schmerz eine entfernte Beziehung auf die Furcht haben, ohne selbst sich durch eine wirkliche Furcht zu bedingen, er ist in dieser Beziehung die **Angst.** Das Thier nämlich, als solches, kann über sich als Empfindendes nicht hinaus, es kann sich als Empfindendes, als Lebendes nicht begreifen, nicht fassen, es kann sich nicht objektiv werden; für das Thier ist daher alles, wodurch es bedroht wird, ein Gegenstand des Gefühls der Unlust und der Empfindung der Unlust, und diese thierische Unlust ist die Angst vor dem, wodurch es bedroht wird, und doch ist in der Angst keine Furcht, denn die Furcht und ihre Möglichkeit setzt voraus, daß dem Subjekt Gegenwart und Zukunft Objekt werde; dieses fällt aber beim Thiere weg, für das Thier giebt es aber keine Gefahr, die es fürchtet, sondern, was für den Menschen Gefahr ist, davor ist das Thier nur auf der Flucht in beständiger Angst; das aber, wovor es nicht in Angst ist, das ist ihm auch keine Gefahr und kein Gegenstand derselben, darauf geht es los

und dieses darauf losgehen ist kein Muth, sondern thierischer Instinkt. Von dieser Angst der Thiere kann sich der Mensch einigermaßen einen Begriff machen durch die Reflexion auf Träume (weil der Mensch im Schlafe auch im Zustande des Selbstgefühls ist.). Mit dieser thierischen Angst haben wir es hier nicht zu thun. Schmerz und Furcht sich einander aufnehmend, constituiren den Affect, welchen man die Niedergeschlagenheit nennt.

a. Die Furcht in den Schmerz eingehend, der ebenso in sie übergeht, aber sich nun unter der Form des Schmerzes darstellt, ist einerseits die Traurigkeit, andererseits der Kummer; die Traurigkeit, indem jener, die Furcht in sich tragende Schmerz durch Rückerinnerung sich bedingt, wie bei der Wehmuth; daher auch die Aehnlichkeit mit dieser; — der Kummer, indem der Schmerz die Furcht hervortreten läßt, der Affect aber doch in der Form des Schmerzes nicht aber in der der Furcht besteht (Traurigkeit hat also mehr eine Beziehung auf das Vergangene, Kummer auf das Zukünftige.).

b. Indem der Schmerz in die Furcht, und sie in ihn übergeht, der Affect aber unter der Form der Furcht besteht, ist er das Leid, und sofern dieses Leid durch gar keine Hoffnung gemildert wird, ist die Niedergeschlagenheit der Gram.

Anmerkung zu 4 und 5. Die unter 1—3 begriffenen zusammengesetzten Affecte haben ihren Ausdruck nicht unmittelbar und nothwendig an, und in dem lebenden Subjekte selbst, ihr Ausdruck kann sich vom Subjekte trennen, ein äusserer Ausdruck desselben werden, besonders durch die Sprache; die Wehmuth äussert sich in der Elegie, die Freude, das Entzücken im lustigen Liede, in der Dithyrambe, die bange Erwartung in einer Erklärung des Subjekts u. s. w. Die Fröhlichkeit aber besonders in der Form der Freude und die Niedergeschlagenheit haben ihren Ausdruck am lebenden Subjekte selbst. Der Ausdruck der Fröhlichkeit ist das Lachen, der der Niederge-

schlagenheit das Weinen. Diese beiden Aeusserungen deuten ganz bestimmt darauf hin, daß gerade die Affecte unter 4. und 5. sich einander entgegengesetzt, und deren Elemente mit einander im Widerspruche sind; die Aeusserung im Lachen und Weinen ist nur die des Widerspruchs; durch das Lachen und durch das Weinen löst sich der Widerspruch auf. Daß diese beide Aeusserungen eine unmittelbare Beziehung auf mehrere Gefäße u. s. w. des Leibes haben, geht uns hier nichts an. Das Lachen erklärt Kant (Kritik der Urtheilskraft S. 222.) so: Es ist die Verwandlung einer plötzlichen gespannten Erwartung in Nichts. Diese Erklärung findet der Recensent jener Kritik in der allgemeinen deutschen Bibliothek (wahrscheinlich Nicolai) ganz verwerflich, absurd, und er führt gegen sie Instanzen an, aus denen die Kantische Erklärung allerdings für durchaus verwerflich anerkannt werden müßte, wenn in diesen Instanzen nicht ebenso viel Plattheiten wären, und der Recensent die Erklärungen von Kant nicht mißverstanden hätte. Er setzte z. B. Folgendes entgegen:

1) Wenn uns ein Armer um ein Almosen anspricht, und wir den Beutel herausziehen und ein Geldstück daraus nehmen, so spannen wir seine Erwartung; wenn wir nun aber, statt ihm das Geld hinzureichen, es wieder einstecken, so verwandeln wir seine gespannte Erwartung in Nichts. Lacht nun der Bettler?

2) Wenn man aber einem Hunde ein Stück Fleisch vorhält, ohne es ihm hinzureichen, und wenn man es ihm nun am Ende gar nicht gibt, so steht der Hund auch noch in Erwartung, aber er lacht nicht. — Daß wir über solche Instanzen lachen, ist ein guter Beweis für die Kantische Erklärung. Die Erwartung, welche gespannt wird, und welche Kant meint, ist weder die Erwartung der Begierde, noch gar die des Instinkts. Das Unbefriedigtbleiben der Begierde ist eine Verwandlung der Erwartung in eine Unlust, aber nicht in Nichts. Ebenso ist die Erwartung des Hundes durch das Wegnehmen

des Fleisches nicht in Nichts verwandelt. Jenes Nichts, in welches die Erwartung verwandelt wird, was ist das für ein Nichts? Unter den vielerlei Sorten des Nichts führen wir hier folgende an als die bedeutendsten.

1) Das physisch Unmögliche; wenn z. B. (aus Kants Kritik am angeführten Ort) ein Mann uns wehmüthig erzählt, wie ihm einst Gram und Sorgen so heftig zugesetzt, daß ihm die Haare auf dem Kopf ergraut wären, so tragen wir Mitleid mit ihm; aber wenn uns einer erzählt, er habe einst einen solchen Schreck ausgestanden, daß ihm die Haare auf der Perücke grau geworden, so wird die Erwartung in nichts, in das physisch Unmögliche verwandelt.

2) Das an und für sich selbst Unmögliche, eine contradictio absoluta ist auch ein reines Nichts; wenn einer erzählt: er habe einst dem Kampf zweier Bären zugesehen, der Kampf sey einzig in seiner Art und einzig in seinen Folgen gewesen, die Bestien hätten am Ende einander aufgefressen und es sey gar nichts mehr übrig geblieben.

3) Die Erwartung ist auch ein solches Nichts, wenn herauskommt, was sich an und für sich selbst versteht, z. B. dem Ritter Hudibras (in Buttlers Heldengedicht) wird die Frage vorgelegt, warum er nur einen Sporn trage? da antwortete der Ritter, er trage nur einen aus großer Weisheit, weil, wenn er den Gaul auf der einen Seite sporne, die andere von selbst mitgehe. So ist also die Kantische Erklärung bestätigt. In Jean Pauls Vorschule der Aesthetik (S. 8, 126.) ist die Kantische Erklärung für zu enge erklärt und zwar ganz mit Recht; es wird von den Menschen so oft, so vielfältig, so herzlich gelacht, ohne daß eine Erwartung vorausgeht und ohne daß sie in nichts verwandelt werde, so daß die obige Erklärung nicht für umfassend gehalten werden kann, das humoristische, sarkastische und ironische Lachen erklärt sich nicht aus ihr. Kant hat bei seiner Erklärung lediglich auf den Verstand reflectirt

und bei jener Erwartung den Gedanken gehabt, daß es etwas für den Menschen zu vernehmen, zu verstehen gebe, und so beschränkt sich jene Erklärung auf das Lachen, welches die Aeußerung eines durch Witz erregten Affects ist. Das Lachen als Aeußerung eines Affects ist unendlich modificabel und wie wollen wir das Unendliche definiren? Das Weinen erklärt Kant in seiner Anthropologie so: es ist die schmelzende Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens über das Schicksal oder andere Menschen. Diese Erklärung ist bei weitem nicht so gut als die des Lachens, sie ist nicht nur zu enge, sondern sie ist gar keine Erklärung, es ist damit gar nichts gesagt. Ein Zürnen über das Schicksal ist unvernünftig, thörigt, was Kant durch „ohnmächtig" ausdrückt. Das Schicksal ist das Nothwendige. Aber was unvernünftig ist, ist auch unnatürlich; wenn also das Weinen so ist, wie es Kant schildert, so ist es ebenso unvernünftig als unnatürlich. Er hätte also mit jenen Worten etwa das Weinen unartiger Kinder oder der Narren beschrieben. Demnach wäre alles Weinen thörigt, oder kindisch, oder närrisch u. s. w., freilich, wenn uns ein Greis weinend erzählt, sein Vater sey ihm vor dreißig Jahren gestorben und er sey nun ein Verlassener, eine Waise, so ist das thörigt; aber wenn Kinder und Mutter am Sterbebette des Vaters stehen und weinen, so ist dies doch kein Weinen, erregt durch ein Zürnen über das Schicksal. Wenn der Mensch über sein Schicksal zürnet, sich beklagt, so ist er ein Thor, weint er aber darüber, so ist das keine Thorheit. Das Weinen ist der natürliche Ausdruck der Affecte, die abspannend und schwächend auf den Menschen wirken; es kann aber auch seyn, daß ein sthenischer, wackerer Affect einen schwächlichen Menschen anfällt und wenn er diesem zu kräftig ist, so wird er auf entgegengesetzte Weise, nämlich schwächend auf ihn wirken; im directen Verhältniß der Freude zum Gemüth lacht der Fröhliche, aber wie oft weinen auch Menschen vor Freude? der Affect ist zu stark für sie.

Manchmal wird das vor Freude Weinen lächerlich, aber dann nur, wenn die Schwächung durch Affecte erregt ist. Ereignet sich das Umgekehrte, daß die Traurigkeit, statt das Weinen zu ihrem Ausdruck zu haben, das Lachen erregt, so ist dieses selten lächerlich: das Leid muß sehr stark seyn, wenn es seine auflösende Natur gleichsam verläugnet und die entgegengesetzte annimmt.

ad 6) Indem Vergnügen und Furcht sich gegenseitig in einander bewegen, ist diese Bewegung der Entstehungsgrund eines Affects, welcher als ein aus beiden zusammengesetzter das Grausen genannt wird. Dieser Affect nun stellt sich entweder dar unter der Form:

a. Des Vergnügens, in welchem die Furcht als aufgehoben gesetzt, oder

b. Der Furcht, in welcher das Vergnügen als aufgehoben gesetzt ist.

ad a. Unter der Form des Vergnügens hat dieser Affect einen sehr ernsten Charakter und entspricht dem Manne. Die Furcht im Grausen (timor in horrore) bezieht sich auf eine Gefahr, und diese entweder auf den, dessen Affect das Grausen ist, als eine Gefahr, in welcher er sey, oder sie bezieht sich auf Andere. Aber zu dem Affecte, dessen Form das Vergnügen ist, kann es nicht kommen, wenn die Gefahr eine bestimmte, eine wirkliche ist; dann tritt der reine Affect der Furcht, oder der reine Affect des Muthes ein. Die Gefahr ist aber nur gesetzt als eine mögliche und die Wahrscheinlichkeit, daß sie für den, der in ihr ist, eine Gefahr werde, ist gering; dann ist eine in das Vergnügen sich aufnehmende Furcht, und ein in die Furcht eingehendes Vergnügen, jener Affect des Grausens möglich. So hat z. B. für manchen Menschen der Anblick eines Gewitters in seiner ganzen Pracht einen unbeschreiblichen Reiz; je mächtiger das Wetter daher zieht, desto größer ist das Vergnügen, in diesem aber ist eine leise Furcht; ist aber ein Mensch

an sich furchtsam, so entsteht in ihm dadurch nicht der Affect des Grausens, sondern der reine Affect der Furcht. Bestimmter und reiner noch tritt das Grausen unter der Form des Vergnügens heraus, wenn die Gefahr, die gefürchtet wird, für Andere ist, während er, dessen Affect das Grausen ist, in völliger Sicherheit ist; dann nämlich nimmt sich die Furcht bestimmt in das Vergnügen auf und hält dieses jene rein und bestimmt in sich. Ein Beispiel gibt Lucr. Carus de rerum natura II. 1. etc. Wenn ein Mann etwa auf hohem Fels, am Ufer des Meeres steht, während es durch die heftigsten Stürme bewegt wird und er sieht darauf ein Schiff hin und her geschleudert von den Wogen, so geräth er in Grausen. Es ist Furcht vor der Gefahr für Andere. Diese ist aber auch in dem Vergnügen aufgehoben, der Schauende ergötzt sich zugleich an dem herrlichen Anblick. Man hat die Stelle des Lucretius zu einer Aufgabe gemacht, woher wohl das Grausen käme? Da hieß es denn von Einigen: der auf dem Felsen stehende sey vergnügt durch seine Sicherheit und den Anblick der in der Gefahr auf dem Meer schwebenden Schiffer. Dieses wäre aber Schadenfreude und so hätte der Affect einen egoistischen Ursprung. Nimmermehr! So meint es der Dichter auch nicht, wenn er sagt:

> Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
> E terra magnum alterius spectare laborem,
> Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas,
> Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Denn wenn nun die Gefahr im Schiff stiege, es sich dem Felsen näherte und endlich daran gar scheiterte, so müßte jenem nach das Vergnügen am allergrößten seyn; das wäre aber kein rein menschlicher Affect. Die Freude oder das Vergnügen des Schauenden ist erregt durch das Sehen oder Denken, daß die in der Gefahr befindlichen Menschen gleichsam mit dem Meer kämpfen. Wenn z. E. das Schiff das Steuer verloren hätte,

die Maste alle gekappt, die Taue alle über Bord wären, dann könnte das Grausen nicht mehr stattfinden, sondern blos das Mitleid. Der Dichter überhaupt, besonders der epische, weiß für seine Darstellung gerade diesem Affect ein besonderes Interesse zu geben; seinen Helden in Gefahr bringend, den Leser so an den Gefahren des Helden fürchtend Theil nehmen lassend, erregt er das Grausen. Es ist derselbe Affect, mit Bezug auf welchen irgend ein Alter sagt: es gäbe für Götter und Menschen keinen erhabeneren Anblick, als der, wenn ein tugendhafter, kräftiger Mann mit der Gefahr kämpfe.

ad b. Unter der Form der Furcht hat das Grausen jenen ernsten, männlichen Character nicht, sondern mehr den spielenden, schwächlichen. Unter dieser Form bedingt ihn, diesen Affect, nicht sowohl die Einbildungskraft, als vielmehr der Wahn, die Opination. Die Wesen nämlich, vor denen man sich fürchtet und auf die doch mit Vergnügen reflectirt wird, sind die Phantome, Gespenster, Geister und dergleichen Producte einer ungeregelten Phantasie. Mit Bezug auf diese Phantasien und die Furcht vor ihnen ist der Affect nicht sowohl ein Grausen als solches, als vielmehr ein heimliches Grausen. Auch setzt die Möglichkeit des Affects in dieser Form außer den Phantomen und außer dem Wahn auch ein Glauben an deren Wirklichkeit im Subjekt voraus, so daß die Furcht eine abergläubische Furcht ist. Zur Erregung der Furcht gehört dann entweder eine natürliche Schwäche des Verstandes, oder wenigstens, wie bei Erwachsenen wohl, eine Abspannung. So ist in Bezug auf die Letzteren dieser Affect schwer oder gar nicht zu erregen des Vormittags, aber des Abends oder tief in der Nacht, wenn so die Phantasie recht rege und der Mensch abgespannt ist, da läßt sich auch wohl ein Geistergeschichtchen erzählen. Für Männer kann natürlich das Grausen in dieser Form kaum angeregt werden.

an sich furchtsam, so entsteht in ihm dadurch nicht der Affect des Grausens, sondern der reine Affect der Furcht. Bestimmter und reiner noch tritt das Grausen unter der Form des Vergnügens heraus, wenn die Gefahr, die gefürchtet wird, für Andere ist, während er, dessen Affect das Grausen ist, in völliger Sicherheit ist; dann nämlich nimmt sich die Furcht bestimmt in das Vergnügen auf und hält dieses jene rein und bestimmt in sich. Ein Beispiel gibt Lucr. Carus de rerum natura II. 1. etc. Wenn ein Mann etwa auf hohem Fels, am Ufer des Meeres steht, während es durch die heftigsten Stürme bewegt wird und er sieht darauf ein Schiff hin und her geschleudert von den Wogen, so geräth er in Grausen. Es ist Furcht vor der Gefahr für Andere. Diese ist aber auch in dem Vergnügen aufgehoben, der Schauende ergötzt sich zugleich an dem herrlichen Anblick. Man hat die Stelle des Lucretius zu einer Aufgabe gemacht, woher wohl das Grausen käme? Da hieß es denn von Einigen: der auf dem Felsen stehende sey vergnügt durch seine Sicherheit und den Anblick der in der Gefahr auf dem Meer schwebenden Schiffer. Dieses wäre aber Schadenfreude und so hätte der Affect einen egoistischen Ursprung. Nimmermehr! So meint es der Dichter auch nicht, wenn er sagt:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem,
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas,
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Denn wenn nun die Gefahr im Schiff stiege, es sich dem Felsen näherte und endlich daran gar scheiterte, so müßte jenemnach das Vergnügen am allergrößten seyn; das wäre aber kein rein menschlicher Affect. Die Freude oder das Vergnügen des Schauenden ist erregt durch das Sehen oder Denken, daß die in der Gefahr befindlichen Menschen gleichsam mit dem Meer kämpfen. Wenn z. E. das Schiff das Steuer verloren hätte,

die Maste alle gekappt, die Taue alle über Bord wären, dann könnte das Grausen nicht mehr stattfinden, sondern blos das Mitleid. Der Dichter überhaupt, besonders der epische, weiß für seine Darstellung gerade diesem Affect ein besonderes Interesse zu geben; seinen Helden in Gefahr bringend, den Leser so an den Gefahren des Helden fürchtend Theil nehmen lassend, erregt er das Grausen. Es ist derselbe Affect, mit Bezug auf welchen irgend ein Alter sagt: es gäbe für Götter und Menschen keinen erhabeneren Anblick, als der, wenn ein tugendhafter, kräftiger Mann mit der Gefahr kämpfe.

ad b. Unter der Form der Furcht hat das Grausen jenen ernsten, männlichen Character nicht, sondern mehr den spielenden, schwächlichen. Unter dieser Form bedingt ihn, diesen Affect, nicht sowohl die Einbildungskraft, als vielmehr der Wahn, die Opination. Die Wesen nämlich, vor denen man sich fürchtet und auf die doch mit Vergnügen reflectirt wird, sind die Phantome, Gespenster, Geister und dergleichen Producte einer ungeregelten Phantasie. Mit Bezug auf diese Phantasien und die Furcht vor ihnen ist der Affect nicht sowohl ein Grausen als solches, als vielmehr ein heimliches Grausen. Auch setzt die Möglichkeit des Affects in dieser Form außer den Phantomen und außer dem Wahn auch ein Glauben an deren Wirklichkeit im Subjekt voraus, so daß die Furcht eine abergläubische Furcht ist. Zur Erregung der Furcht gehört dann entweder eine natürliche Schwäche des Verstandes, oder wenigstens, wie bei Erwachsenen wohl, eine Abspannung. So ist in Bezug auf die Letzteren dieser Affect schwer oder gar nicht zu erregen des Vormittags, aber des Abends oder tief in der Nacht, wenn so die Phantasie recht rege und der Mensch abgespannt ist, da läßt sich auch wohl ein Geistergeschichtchen erzählen. Für Männer kann natürlich das Grausen in dieser Form kaum angeregt werden.

§. 59.

Verhältniß des Affects zum Denken, Begehren und Wollen.

Vorerinnerung. Das der Erkenntniß oder der bloßen Vorstellung eines Objekts verknüpfte Gefühl ist für das erkennende oder vorstellende Subjekt bestimmend zum Begehren des Objekts. Das Gefühl hat also, als der Vorstellung verknüpft, einerseits ein Verhältniß zu ihr, und sofern dieses Verknüpftseyn ein Gesetztseyn des Gefühls durch die Vorstellung ist, ist das Verhältniß das des Gefühls als des Begründeten zur Erkenntniß oder Vorstellung, als dem Grunde. Andrerseits hat eben das Gefühl ein Verhältniß zum Begehren, indem es für das Subjekt bestimmend ist, so daß das Subjekt mittelst seines Gefühls begehrendes oder verabscheuendes wird. Dieses Verhältniß ist nun nicht das des Gefühls als des Grundes zum Begehren, als dem Begründeten, indem das Gefühl nur bestimmend ist, hat das Begehren nicht das Gefühl zum Grunde, aber eben als bestimmend für das Subjekt zum Begehren, ist das Gefühl doch in einem Verhältniß zum Begehren und so wird das Gefühl die Triebfeder (nicht der Grund) des Begehrens genannt. Uebrigens ist das Gefühl als solches und die Natur des Gefühls begreiflich aus ihm selbst, ohne daß man für den Begriff des Gefühls auf dessen Verhältniß zum Begehren reflectiren muß. Affecte nun sind auch Gefühle, allein Gefühle, indem sie Affecte sind, sind dieses nur durch ihr Verhältniß einerseits zum Denken, andrerseits zum Begehren. Das Gefühl also als Affect steht nicht zu begreifen, wie das Gefühl als solches, sondern nur mit Berücksichtigung des Verhältnisses zum Denken und Begehren, wodurch erst das Gefühl als Affect wird.

I. Das Verhältniß des Affects zum Denken ist dreifach, nämlich ein Verhältniß:

1) des Affects als des Positiven zum Denken als dem Negativen;

2) des Affects als des Positiven zum Denken auch als einem Positiven, das jedoch durch ihn negativ bestimmt wird;

3) des Affects als des Negativen zum Denken als dem Positiven.

ad 1. Das Verhalten des Affects als des Positiven zum Denken als dem Negativen ist entweder

a. ein Aufheben des Denkens. Der Affect aber kommt selbst aus dem Denken her; das Denken aufhebend oder vernichtend hebt er also sich selbst auf. Er aber ist seinem Inhalt nach ein Gefühl und steht als solches im Verhältniß zum Begehren; sich selbst aufhebend hebt er also das Fühlen und Begehren auch auf; diese aber sind in ihrer Einheit das Bedingte, das Leben ist ihre Bedingung; hebt sich das Bedingte auf, so ist hiermit auch seine Bedingung aufgehoben; der Affect hebt aber so das Leben auf, er tödtet.

b. Oder das Verhalten des Affects zum Denken ist ein das Denken im Affect aufhebendes; also ein das Denken dem Denken selbst Entrücken und in den Affect Setzen, ein das Denken Verrücken. In diesem Verhalten des Affects macht er wahnsinnig; z. E. der Schmerz, wenn der Gedanke an das den Schmerz Veranlassende in den Schmerz sich aufgenommen, mit ihm identisch wird, so daß das ganze Denken des Menschen ein Schmerz wird.

c. Oder es ist das genannte Verhältniß blos ein Unterbrechen des Denkens durch den Affect, so daß, indem der Affect sich hebt oder der Mensch in den affectlosen Zustand zurückkehrt, auch der Mensch in das Denken zurückkehrt. Diese Erscheinung ist die gewöhnlichste. Nehmen wir hier das Denken als dem Empfinden oder Schauen verknüpft, wie es also z. E. ein Hören und Sehen (nicht aber des Thiers, wo es nicht mit dem Denken verknüpft ist, sondern ein menschliches)

ist, so kann man wohl sagen, im Affect vergeht Einem Hören und Sehen; der Mensch ist wie erstarrt und man sagt auch wohl von einem, der im Affect z. B. des Zorns ist, es wird ihm grün und gelb vor den Augen u. s. w.

ad 2. In dem Verhältniß des Affects als Positiven zum Denken, auch als Positivem ist dieses Verhalten blos ein das Denken Beschränken, der Affect wirkt auf das Denken blos schwächend. Die Form des Denkens, die hier in Betracht kommt, ist einerseits die des Wahrnehmens, andrerseits die des Urtheilens. Der Affect hebt das Wahrnehmen und das Urtheilen nicht auf, sondern beschränkt sie blos und im Affect nimmt der Mensch weder so richtig und bestimmt wahr, noch urtheilt er so gut und treffend, als im affectlosen Zustand; z. B. ein Dieb, der zum ersten Mal sein Heil im Stehlen versucht und wohl in der Regel nicht ohne Furcht stiehlt, erbricht eine Kiste mit Geld, neben Rollen Silber liegen auch deren mit Gold, diese sieht er wohl gar nicht, nimmt sie aus lauter Furcht nicht wahr, und hintendrein denkt er wohl, er hätte doch zusehen sollen, ob nichts Besseres dagewesen wäre. Ebenso ist es mit der andern Form des Denkens, dem Urtheilen, z. E. wenn Einer durch ein beleidigendes Wort von einem andern aufgebracht in Affect versetzt worden ist, so gehört auf dieses Wort eine treffende Antwort; ist aber der Mensch im Affect, so gibt er wohl eine unpassende Antwort, oder gar dasselbe beleidigende Wort zurück und hinten nach erst fällt ihm eine bessere Antwort ein. Aus diesem Verhältniß erklärt sich auch wohl die Erscheinung, daß manchmal Leute, denen es an Sprachfertigkeit gar nicht fehlt, zuweilen stottern, Worte und Begriffe suchen und mit der Rede nicht vorankommen können. Solche Menschen sind dann in der Regel in einer Verlegenheit, einer Furcht im geringsten Grad. Ist diese Verlegenheit vorüber, so fließt ihnen die Sprache wieder.

ad 3. Das Verhältniß des Affects als des Re-

gativen zum Denken als dem Positiven ist ein in das Denken Aufgenommenwerden des Affects. Dieses Verhältniß ist das Umgekehrte des sub 1. angedeuteten, wo der Affect das Denken verrückt, in sich aufnimmt, zum Wahnsinn bringt. Am Affect aber, einer Gemüthsbewegung, erhält das Denken, indem er in dasselbe eingeht, das Denken selbst aber ein Bewegen ist, gleichsam einem Gehülfen; jene Bewegung kommt zu dieser Bewegung hinzu, der Affect verstärkt oder bekräftiget das Denken. Der Affect kommt aus dem Denken selbst her; ist nun das, was gedacht und in Ansehung dessen der Affect erzeugt wird, rein geistiger Art, und geht sodann der Affect, wie er so entstanden, in das Denken selbst über, so wird das Denken ein begeistertes, es ist die Begeisterung, der Enthusiasmus; und der Mensch, der im affectlosen Zustand bestimmt und klar denkt, denkt dann auch klarer und bestimmter und begeistert werden Andere durch seine Begeisterung. Z. E. das Recht ist an und für sich ein rein geistiges Objekt; das Denken des Rechts als solches ist ein auf das rein Geistige gerichtetes. Gesetzt nun, es beobachte einer, daß in seiner Gegenwart einem Andern Unrecht geschehe, so kann dieses Beobachten, dieses Denken den Affect der Entrüstung in ihm erzeugen. Wenn nun in diesem Zorn über Recht und Unrecht reflectirt wird, so kann dieses Denken das lebendigste, bestimmteste, das kräftigste werden. Einen andern Ursprung als den so erregten Affect hat die Begeisterung nicht. Manche Menschen zeigen sich so im täglichen Umgang nicht beredt, nicht redselig, wohl verständig, aber langsam im Denken und Reden, und eben diese, wenn sie einmal vom Affect ergriffen werden, reden so lebendig und so hinreißend, daß sie selbst wieder begeistern. Die Begeisterung nun kann edler und gemeiner Art seyn. Aus diesem Verhältniß erklärt sich auch Folgendes: man sagt von manchen Gelehrten, sie schrieben gut, anziehend, klar, aber redeten schlecht und von andern sagt man das Umgekehrte. Die

eristern müssen, um richtig zu denken und darzustellen, im affectlosen Zustand seyn und das ist man meist nur zu Hause am Pult, in der Einsamkeit. Bei den Letztern hingegen geht es nur im Affect und darum reden sie besser als sie schreiben.

II. Das Verhältniß des Affects zum Begehren ist auch dreifach.

1) Der Affect verhält sich zum Begehren dieses hemmend, momentan aufhebend. Fast alle Affecte sind von der Art, daß nicht nur im ersten Moment derselben, sondern auch zum Theil anhaltend kürzer und länger sie alle Begierden des Menschen hemmen, so z. E. in der Freude, und im Schmerz, besonders aber anhaltend in der tiefen Trauer, in der Wehmuth, wo manchmal sogar die Lieblingsneigungen schweigen müssen; die Mutter über des Gatten Verlust trauernd, wird wohl gleichgültig gegen ihre eigenen Kinder.

2) Der Affect verhält sich zum Begehren schwächend. Die Rüstigkeit, die das Begehren im affectlosen Zustand des Menschen hat, hat es im Affect nicht, er beschränkt die Energie des Begehrens, wenn er es auch nicht ganz aufhebt, im Affect begehrt der Mensch nur schwach. In der Freude genügt dem Menschen an der Freude u. s. w.

3) Der Affect, indem er in das Begehren eingeht, verhält sich zu ihm, dasselbe bekräftigend. Nimmt der Affect das Begehren in sich auf, so daß er sich als das Negative zu ihm als dem Positiven verhält, so wird hier der Affect Triebfeder des Begehrens, und es durch ihn um so kräftiger und stärker; diese durch ihn modificirte Begierde richtet sich wohl nun unmittelbar auf ihn, er ist ihr Gegenstand, der Begehrende begehrt den Affect, der das Motiv des Begehrens ist. Indem der Affect das Begehren bekräftiget, bekräftigt er auch wohl das Leben selbst in seinen Aeußerungen. Das Begehren hängt in dieser äußern Bewegung mit den Sehnen und Muskeln zusammen, und da ist ein Mensch im Affect dann oft

so stark und kräftig, als er im affectlosen Zustand gar nicht seyn kann.

Das Verhältniß des Affects ist, wie sich gezeigt hat, ein rein psychisches, mithin kein blos physisches oder natürliches. Die Anthropologie aber hat eine nothwendige Beziehung auf die Ethik und erst dadurch eine innere Wahrheit, es ist also erforderlich, das ethische Verhältniß des Affects noch zu berücksichtigen. Also:

III. Verhältniß des Affects zum Wollen. Es ist dieses im Allgemeinen ein zweifaches:

1) ein Verhältniß zu dem Wollen dessen, der im Affect ist.

2) ein Verhältniß zu dem Wollen Anderer, die und in wiefern sie durch ihn in Affect gerathen.

Das erste Verhältniß ist ein unmittelbares, in ihm bezieht sich der, dessen Affect ein Verhältniß zum Wollen hat, auf sich selbst, das zweite ist ein mittelbares.

ad 1. Das unmittelbare Verhältniß ist ein dreifaches; entweder

a. hat der Affect eine Macht über den Willen und das Verhältniß ist das der Subordination des Willens unter den Affect, oder

b. dem Affect in seiner Macht steht der Wille mit gleicher Macht entgegen; das Verhältniß ist das der Coordination beider, oder

c. der Wille hat eine Macht über den Affect; dieses Verhältniß ist das der Subordination des Affects unter den Willen.

ad a. Durch sein bloßes Wollen kann kein Mensch bewirken, daß er in Affect gerathe; dadurch z. E., daß er sich vergnügen will, ist er noch nicht vergnügt, dadurch, daß er sich begeistern will, noch nicht begeistert. Insofern also ist der Affect vom Willen unabhängig, er entsteht unwillkührlich; aber

er kommt doch aus dem Denken her, und der Mensch vermag durch sein Wollen seinem Denken eine Richtung zu geben; das Denken dessen aber, was, indem es gedacht wird, ein starkes Gefühl in dem Denkenden erregt, ein das Denken selbst hemmendes ist eben der Entstehungsgrund des Affects. Indem der Mensch seinem Denken die Richtung auf so etwas gibt, vermag er damit den Affect zu erzeugen. Indessen ist es doch an sich für keinen Menschen beschämend, in irgend einen Affect zu gerathen, wie wenn das in ihn Gerathen ein Verschulden wäre und in dieser Beziehung des Unverschuldeten im Entstehen der Affecte wird jeder Affect angesehen als unwillkührlich. Ueber den Willen des Menschen kann der Affect eine Macht erlangen, durch welche er das Denken in seiner Freiheit beschränkt; erst hiermit tritt das Selbstverschulden ein und das seines Affects sich schämen müssen. Die Forderung des Menschen an sich selbst ist nämlich: daß er in allen seinen Affecten sich mäßige, mithin, daß keiner derselben Gewalt über ihn habe, ihn beherrsche, sondern daß er den Affect in seiner Gewalt habe. Es ist keine Forderung, daß der Mensch in keinen Affect gerathe. Das ethische Verhältniß also des Affects in seiner Macht über den Willen ist das Verhältniß eines Nichtsollens, der Affect soll keine Macht über den Menschen erhalten.

ad b. Ist im Verhältniß des Affects zum Willen die Macht beider gleich groß, so sind beide sich rein entgegengesetzt und der ethische Zustand des Menschen ist ein Hin- und Herschwanken, die Wankelmüthigkeit. Was ihn z. E. heute freut, gegen eben das ist er morgen gleichgültig oder es verdrießt ihn wohl gar. Bald hat der Affect die Macht über den Willen, bald dieser über jenen.

ad c. Wenn der Mensch kraft seines Willens den Affect, worin er ist, in seiner Gewalt hat, so kommt es darauf an, was hier das Bestimmende für den Willen sey, als den Macht-

haber über den Affect, oder ob irgend eine Begierde, oder ob das Gesetz siegt. Ist ersteres der Fall, beherrscht der Mensch einen Affect mit großer Willensmacht, indem ihn eine Begierde oder Leidenschaft beherrscht, so zeigt er in der Besiegung des Affects Dreistigkeit oder Zuversicht, welche auch wohl Geistesgegenwart genannt wird, aber mit Unrecht, z. B. wenn ein tüchtiger Räuberhauptmann durch seine Rotte in Gefahr kommt und gefangen zu werden besorgen muß, so kommt es darauf an, ob er Macht über seine Furcht habe; diese Macht kann aber sein Wille haben, kraft seiner Leidenschaft oder Raubsucht; Geistesgegenwart bezeigt dann der Räuber nicht. Der Begriff der Geistesgegenwart in der Macht des Willens über den Affect bestimmt sich durch die Forderung an den Menschen als solchen, daß er seine Affecte in seiner Gewalt habe durch das Gesetz, wie er auch diese Forderung sich vorstelle. Solche Macht des Willens über den Affect kann nun der Mensch beweisen, entweder einerseits in Beziehung auf das Denken oder andrerseits zugleich in Beziehung auf das Beschließen und Ausführen; in der ersten Beziehung nämlich auf's Denken, wenn einer in der Unterredung mit andern begriffen ist und durch das Gespräch in ihm ein Affect aufgeregt wird, er aber, wie man zu sagen pflegt, keineswegs den Kopf verliert, sondern etwa einer spitzigen Frage gleich eine treffende Antwort entgegensetzt. Hier beweist er Macht des Willens über den Affect und dazu braucht der Mensch gar nicht in einer Leidenschaft zu seyn; — in der andern Beziehung nämlich zugleich auf's Beschließen und Ausführen beweist der Mensch seine Geistesgegenwart, wenn er z. E. im Zorn sich nicht vom Affect hinreißen läßt, sondern nach Umständen dem Beleidiger verzeiht.

ad 2. Das mittelbare Verhältniß des Affects zum Willen. — Die Menschen versetzen einander in Affect ganz unwillkührlicher Weise, so daß, indem z. E. der Eine trauert, der Andere in den Affect des Mitleids geräth — (es

ist, schier wie mit dem Gähnen, gähnt Einer und der Andere sieht es, so gähnt auch er). Aber es kann auch Einer Andere willkührlich in Affect setzen, und dann ist das Mittel die Rede, die Sprache, weil der Affect aus dem Denken sich erzeugt und die Sprache des Einen das Denken des Andern erregt. Als Rede, indem sie mit wenig Worten anhebt, regt die Sprache den Affect an. Wer es versteht, während er selbst im affectlosen Zustand oder wenigstens seines Affects völlig mächtig ist, Andere in Affect zu setzen, der besitzt die gefährliche Kunst, andere Menschen nach seinem Willen zu bestimmen. Diese Kunst macht einen Theil der darin eben nicht löblichen Beredsamkeit aus, und, wie jede Kunst, so hat auch diese ihre Regeln und ist eine Theorie dieser Regeln möglich; es kann also die Kunst gelehrt werden und je umfassender die anthropologische Kenntniß ist, desto bestimmter wird die Theorie der Beredsamkeit seyn. Der vernünftige Zweck aller Rede ist, die Menschen zu überzeugen, daß sie die Erkenntnisse haben oder sich geben sollten, die der Redner hat, und mittelst dieser Ueberzeugung zu veranlassen, daß wenn es zum Handeln geht, sie selbst Entschlüsse fassen können. So ist die Rede, indem sie ein Ueberzeugen veranlaßt, in der Harmonie mit dem Gesetz, welches die Willensfreiheit aller Andern zu respectiren gebietet und also will, daß jeder sich seinen eigenen Entschluß fasse, oder daß ihn wenigstens keiner verhindere, es zu thun. Jene eben genannte Kunst hat gar nicht den Zweck, die Menschen zu überzeugen, sondern blos sie zu überreden. An der Ueberredungskunst aber hat der ihrer Mächtige ein Mittel, Andere in Affect zu setzen, sodann ihren Willen der Macht dieses Affects zu unterwerfen und dadurch ihren Willen der Macht des seinigen selbst zu subordiniren, so daß das von ihnen gedacht und beschlossen Werdende das bereits von ihm vorher Bedachte und Beschlossene ist, die Andern also mit ihrem Willen die Werkzeuge dessen sind, der sie zu überreden vermag. Dem Zweck des der Ue-

Ueberredungskunst Mächtigen mag also sie, als das Mittel dafür, höchst angemessen seyn, aber dem Zweck Anderer widerspricht die genannte Kunst; denn an sich ist, wenn auch die Andern es nicht anerkennen, ihr Zweck, der möglichst freie Gebrauch ihrer Vernunft und die möglichst größte Freiheit ihres Denkens. Beide nimmt die Ueberredungskunst in Beschlag und der Ueberredende betrügt, so gut er auch es meine, die Andern um ihre Freiheit. Gerade je vollendeter die Kunst ist, desto mehr verstrickt uns der Ueberreder durch die von ihm in uns erregten Affecte; der Teufel hole diese Kunst! sie ist selbst vom Teufel! — Das Widersprechende ihrer, als eines Mittels für einen allgemeinen menschlichen Zweck, zeigt sich besonders, wenn wir die Kunst betrachten im Verhältniß zu einem Volk, das eine freie Verfassung hat, diese sey nun republicanisch oder monarchisch. Gerade in einer freien Verfassung ist die Beredsamkeit nothwendig, und wenn sie dort das Element mit der Beredungskunst in sich hat, so ist sie gerade der Freiheit entgegen. Der Despotismus bedarf der Beredsamkeit nicht, auch nicht der Ueberredungskunst, er hat ganz andere Mittel sich zu behaupten, als das der Erregung von Affecten in den Menschen mittelst der Rede und diese würden ihm sogar zuwider seyn, er hält sie von sich ab. Wenn ein freigewesenes Volk anfängt, die Freiheit zu verlieren und sich zuletzt noch das Gefühl der ehemaligen Freiheit regt, so kann wohl der, welcher das Volk unterjochen will, der Beredsamkeit, und zwar als Ueberredungskunst sich bedienen und ihrer auch bedürfen. Wo aber die Verfassung eines Volks wahrhaft frei ist, da kann die Beredsamkeit das Element der Beredungskunst nicht in sich führen, da ist sie die Kunst blos zu überzeugen und dadurch zu veranlassen, daß jeder selbst überlege und beschließe.

Das bisher Gesagte betrifft die sogenannte politische Beredsamkeit, von ihr unterscheiden wir die geistliche und wollen dann allenfalls zugeben, daß, was die erstere angeht, wohl zu-

weilen ein Bedürfniß der Ueberredungskunst eintreten und der politische Redner daran einigermaßen Entschuldigung haben könne, dafür, daß er, statt zu überzeugen, nur überredet. Ein solch Bedürfniß kann z. E. in diesem Fall eintreten, wenn das Volk durch seinen Senat, Parlament u. s w. Krieg zu beschließen hätte, und der Redner sieht die Noth, etwa eines Angriffskrieges ein, er erkennt ihn nothwendig zur Rettung des Vaterlandes, und so beschließt er zu überreden, um zur That zu gelangen. Aber dann ist es doch kein Zweck das Subjective, und so läßt sich die Beredung entschuldigen. Aber für die Kanzelredner kann nie ein Bedürfniß der Art eintreten, daß die Beredungskunst das Mittel zur Abhülfe eines Uebels wäre, denn der Beschluß, welcher das Resultat einer Kanzelrede oder Predigt seyn möchte, kann nie ein von der Gemeinde, als solcher, zu fassender Beschluß seyn, sondern nur ein Beschluß, den jeder in der Gemeinde für sich zu fassen hat. Der Zweck des Kanzelredners kann also nur der seyn, durch die klarste, lebendigste Darstellung die Gemüther zu erbauen und die Gemeindeglieder von dem, was er darstellt, zu überzeugen, so daß jeder dieser Ueberzeugung gemäß seinen Entschluß fasse.

Anmerkung. Mit dem Affect ist nicht zu verwechseln die Affectation und mit dieser nicht zwei ihr ähnliche Zustände. Alle drei sind darin einander ähnlich, daß jeder Verstellung ist; alle Verstellung aber des Menschen ist, was sie ist, durch seinen Willen und somit beziehen sich die drei erwähnten Zustände auf den Willen. Der erste dieser Gemüthszustände hat eine Beziehung auf das Gefühl und wird bezeichnet als Empfindelei; der zweite hat durch die Verstellung eine Beziehung auf das Begehren und heißt Ziererei; der dritte sich auf den Affect beziehend ist Affectation. Empfindelei ist das Vorgeben eines Menschen, Gefühle zu haben, die er nicht hat, simulat se sentire, quod non sentit. Die hier vorgegebenen Gefühle sind so Mitteldinge zwischen sinnlichen und mo-

ralischen Gefühlen und schon als Mitteldinge etwas Verstelltes, Zweideutiges und Verdächtiges, denn das Sittliche, so in's Sinnliche hinüberspielend, ist schon etwas Verstelltes; so z. B. ist es der sittlichen Natur des Menschen und der sittlichen Ordnung ganz gemäß, Thiere nicht ohne Noth zu quälen, besonders aber sie nicht um seines Vergnügens willen zu martern. Aber wenn nun diesem Gefühl gegenüber eine Dame nicht sehen kann, daß eine Mücke getödtet wird, aber mit spitzigen Reden die Kammerjungfer fast zu Tode quält, so ist dieses keine wahre Empfindung, sondern Empfindelei. Wir haben leider in Deutschland eine Periode der Empfindelei gehabt von den 70r bis in die 80r Jahre; in den gebildeten Ständen hat das Lesen, zuvörderst englischer, dann auch deutscher Romane die Veranlassung gegeben, ja auch einige Dichter höherer Art, selbst Ossian und Young haben sie genährt, so wie Goethes Werther und Müllers Siegwart. Diese Periode ist überstanden; in's Volk nämlich ging die Empfindelei nicht, sonst wären wir nicht wieder herausgekommen aus diesem faden, matten Wesen. —

Ziererei ist das Vorgeben eines Menschen, Begierde nicht zu haben, die er doch wirklich hat. Wie also die Empfindelei eine Simulation des Gefühls, so ist die Ziererei eine Dissimulation der Begierde. Die Begierde hat allerdings noch das Thierische an sich, da sie aus den thierischen Trieben herkommt, aber selbst im Thierischen ist die Begierde natürlich und des Natürlichen, wenn es auch das Thierische wäre, hat der Mensch an und für sich selbst sich nicht zu schämen. Wie also die Befriedigung der Begierde, sofern sie ohne eine Pflichtverletzung befriedigt werden kann, als rein natürliche nichts Schändliches ist, so ist auch umgekehrt das Unbefriedigtlassen einer Begierde als solches nichts Verdienstliches und der Mensch beweist sich nur als Mensch in der Nichtbefriedigung der Begierde, wenn die Pflicht diese Nichtbefriedigung fordert. In der Ziererei

wird aber die Sache so gestellt oder verstellt, als sey die Begierde an und für sich etwas Schändliches, und mithin nicht blos das Unterlassen der Befriedigung, sondern auch das Nichthaben der Begierde selbst sey das Ehrenwerthe, Verdienstliche. So z. E. kann die Neugier in einem Frauenzimmer sehr groß seyn, aber während junge Herren aufstehen und sehen, was es gibt, bleibt sie sitzen und frägt nur etwa ganz schüchtern, was es Neues sey? —

Affectation. Was diese betrifft, so täuscht der Mensch, wenn er affectirt, entweder sich selbst oder Andere. In der Selbsttäuschung tritt der Wille nicht heraus, und die Affectation aus Selbsttäuschung erscheint so unwillkührlich, wie der Affect und ist doch kein Affect, nämlich die Gemüthsbewegung, in welcher der Mensch wirklich ist, ist eine ganz andere, als die, worin er zu seyn vermeint, er nimmt die letztere für die erstere, verwechselt sie und täuscht somit sich selbst, er ist nicht im Affect, er affectirt, aber ganz unwillkührlich. Z. E. der Gemüthszustand eines jungen Soldaten, der zum ersten Mal in der Linie mit seinen alten Kameraden gegen den Feind geht, ist doch furchtsam; nun wäre es wohl natürlich, daß der junge Mensch entflöhe, aber nein, er geht mit den Andern darauf los, scheinbar beherzt und muthig. Ist die Sache vorüber, so meint er wohl, er sey tapfer gewesen, wie die Andern. Die Furcht vor dem Tod ist überwunden durch die Furcht vor der Schande. Die Täuschung Anderer, indem ein Mensch vorgibt, in einem Affect zu seyn, worin er nicht ist, kann entweder blos durch die Sprache, den Ausdruck der Affecte, oder durch das Gefühl, welches er so schraubt, als wäre es der Affect, veranlaßt werden. Im Gefühl selbst z. B., wenn ein Mensch sich freut, so kann ein Anderer wähnen, er müsse sich mitfreuen, wenn jener weint, er müsse mitweinen, und in diesem Wahn stimulirt er sich zum Affect, das ist nun eine Affectation.

§. 60.

Inhalt der Leidenschaft.

Damit er begriffen werde, ist zu unterscheiden

a. ihr Wesen. Der Inhalt der Neigung ist die Natur; alle Neigungen sind natürliche. Der Inhalt der Leidenschaft ist

1) nicht die Natur und nicht das Natürliche, sondern das Wesen und das Wesenhafte. Alles Natürliche ist nämlich auch ein Wesenhaftes, aber nicht umgekehrt: alles Wesenhafte ist auch natürlich, das Wesen die Natur. Zum Natürlichen steht das Wesenhafte in einem negativen Verhältniß, aber so ist noch nicht das Wesen ein der Natur entgegengesetztes, das Verhältniß ist nur das der Negation, nicht das der Opposition; oder der Inhalt der Leidenschaft, nämlich ihr Wesen ist nur nicht die Natur und das Natürliche, keineswegs aber das Widernatürliche und Unnatürliche. So ist die Liebe des Menschen zu seinem Leben eine Neigung, ihr Inhalt das rein Natürliche; die Liebe zu seinem Vaterland, zu dessen Freiheit und Selbstständigkeit ist auch eine Neigung und ihr Inhalt ebenso natürlich. Aber diese Neigung kann zur Leidenschaft werden und dann ist ihr Wesen als Inhalt das Nicht-Natürliche. Die Leidenschaft selbst dieser Art hat den Character der edlen Leidenschaft. Aber eben jene Liebe als Leidenschaft ist durch ihr Wesen der Liebe des Menschen, ohne ihr zu widerstreiten, doch entgegen; der Mensch setzt sein Leben daran in jener Leidenschaft und verhält sich negativ zu seiner Lebensliebe, wie z. B. Arnold Winkelried. Das Wesen aber als Inhalt der Leidenschaft muß nicht blos im negativen Verhältniß bleiben, es kann

2) in ein positives Verhältniß treten, dann ist es Unwesen, Widerstreit der Natur bis zum Widernatürlichen und die Leidenschaft, die diesen Inhalt hat, ist die gemeine, nichtswürdige, verächtliche und verdammenswerthe. In ihr nach

dem blos negativen Verhältniß gebraucht der Mensch die Natur und dazu ist er berechtigt, wo aber die Leidenschaft das positive Gegentheil der Natur ist, da mißhandelt der Mensch die Natur, wie z. B. in der Spielsucht.

b. Ihre Form begreift sich aus dem Verhältniß der Leidenschaft selbst

1) zum Affect,

2) zur Neigung.

ad 1. Der Affect im Gefühl hat wie jedes Gefühl, so lebhaft, so energisch es seyn, doch kein Bestehen, ist im Gegentheil transitorisch und gewöhnlich je heftiger, desto schneller vorübergehend. Mit anderen Bewegungen im Selbstbewußtseyn verhält es sich wohl ebenso, sie mögen Vorstellungen, Erinnerungen, Gedanken seyn u. s. w.; aber diese Gedanken können doch von dem seiner sich bewußten, intelligenten Menschen, wie er sie gehabt hat, wiederholt werden. Das findet bei Gefühlen und Affecten nicht statt; sie sind alle, mit Ausnahme des Selbstgefühls, nicht nur transitorisch, sondern können auch so, wie sie waren, nicht etwa durch Reminiscenz, nicht einmal durch Imagination wiederhergestellt werden. Aus dem Affect heraus kann der Mensch wohl wieder treten, aber denselben Affect, den er gehabt hat, kann er sich nicht wieder geben; daher mit Recht das Bemühen des Menschen, sich in Affect zu setzen, oder gehabte Affecte zu reproduciren, Affectation genannt wird. Dadurch nun, daß der Affect das Entstehen der Leidenschaft vermittelt, ist deren Form bestimmt, die direct durch den Affect vermittelte Leidenschaft ebenso transitorisch, wie er. z. B. der vorübergehende Haß eines Menschen gegen den andern, durch den er beleidigt und in Zorn gebracht worden ist. Es schlägt sich der Freund mit dem Freund, weil dieser ihn auf einmal in Zorn versetzt hat und nach der That ist die Leidenschaft vorüber.

ad 2. Die Neigung als solche hat schon in ihrem Unter-

schied von der Begierde nach ihrem Inhalt die Form des Permanenten. Nun mag immerhin das Entstehen der Leidenschaft durch den Affect wenigstens indirect vermittelt seyn, so kann diese doch ihrer Herkunft wegen aus der Neigung die Beharrlichkeit der Neigung behalten. Es unterscheiden sich daher die Leidenschaften des Menschen in edle und gemeine und in transitorische und permanente.

§. 61.

Ihre Entstehung.

Der nächste Entstehungsgrund der Leidenschaft ist die Neigung, der letzte Entstehungsgrund derselben das Selbstgefühl in der Bestimmtheit des Triebes. Kinder im ersten und auch im zweiten Lebensjahr sind wie im ersten noch ohne Affecte, so auch ohne Leidenschaften. Menschen ferner im höheren Alter, deren Lebensart eine noch ganz einfache ist, wie die sogenannten Wilden, Bauern und Schäfer haben wenige, wenn auch desto heftigere Leidenschaften; denn der Neigungen, die sie hegen, sind wenige und einfache. In den Städten thut sich aber ein Tummelplatz von Leidenschaften auf; denn unter ihren Bewohnern desselben und verschiedenen Standes, wie sie sich einander selbst nähern, setzen sich mannigfaltige Neigungen an. Das Werden der Neigung zur Leidenschaft ist durch den Affect vermittelt:

a. directer Weise. Er selber hat zur Möglichkeit seiner Entstehung eine Prädisposition, er nämlich ist eine Gemüthsbewegung und die ursprüngliche Erregbarkeit des Gemüths ist die Voraussetzung seiner Möglichkeit; diese gibt sich der Mensch nicht, sie ist ihm wie angeboren. Das Gemüth selbst nun ist eine Bestimmtheit des Menschen in seiner animalischen Individualität. Aber diese Individualität ist, obzwar bei allen Menschen im Allgemeinen die eine und selbe, doch im Besonderen und Einzelnen eine sehr verschiedene und diese ebenso

ursprüngliche Verschiedenheit, wie jene Erregbarkeit eine ursprüngliche ist, bedingt ein verschiedenes Verhältniß dieser Erregbarkeit zu dem Gemüth, dessen Verhältniß sie ursprünglich ist. Der Unterschied in den Individuen ist als vorübergehender der zwischen Kindern und Erwachsenen; in den Kindern als Individuen ist die Energie noch gering, die Erregbarkeit des Gemüthes desto stärker; in dem Geschlechtsunterschied, einem beharrlichen, ist auf Seiten des Weibes ebenso die Energie geringer, als die des Mannes und daher ebenso im Weib die Erregbarkeit des weiblichen Gemüthes die größere. Kinder und Weiber sind eben darum leichter in Affecte zu bringen, so z. B. in Furcht. Die Neigung aber hat zur Voraussetzung ihres Entstehens den Hang (vrgl. §. 45.). Wenn der besonders modificirte Hang in Bezug auf das Wollen und auf die Neigung, deren Entstehen er vermittelt, mit der ursprünglichen Erregbarkeit in Bezug auf das Gemüth und auf die Möglichkeit der Erregbarkeit übereinstimmt, so ist hiermit der im Gemüth rege werdende Affect das Mittel, daß die Neigung directer Weise zur Leidenschaft wird, wo sie dann den Character der vorübergehenden Leidenschaft erhält. Aber eben der Affect vermittelt das Werden der Neigung zur Leidenschaft auch

b. indirecter Weise, so daß es entweder

α. eine Neigung ist, mittelst welcher eine andere, oder

β. eine Begierde, mittelst welcher eine Neigung zur Leidenschaft wird. Ihr vermittelt werden durch den Affect ist, da zwischen ihm und ihr eine Neigung obwaltet, nur ein indirectes, nicht geradezu. Die Leidenschaft ist dann eine permanente und ihr Entstehen begreift sich näher so:

ad α. Es sind entweder 1) zwei Neigungen, die ein Mensch hat, von welchen die eine in die andere eingeht und in ihr ganz aufgehoben wird, dann ist die andere eine Leidenschaft geworden. Z. B. diese andere Neigung wäre die Liebe des Menschen zu irgend einer Kunst oder Wissenschaft; diese Liebe

hätte er gefaßt, weil er Anlage hat und mit dieser Anlage einen Hang. Aber ebenderselbe hätte auch vom Ehrgefühl aus eine Neigung zur Ehre gefaßt, seine beiden Neigungen wären also die Ehrliebe und Kunstliebe. Nun geht die Ehrliebe in die Kunstliebe ein, indem etwa von ihm die Erfahrung gemacht wird, daß die Kunst oder Wissenschaft Ehre bringe, dann wird die Kunst- oder Wissenschaftsliebe Leidenschaft, das Gemüth ist dabei mit seiner Erregbarkeit. 2) Geht wohl eine Zuneigung ein in eine Abneigung, indem beide die eines und desselben Menschen sind; die andere, die Abneigung, indem die Zuneigung sich aufhebt, wird auch zur Leidenschaft. So z. B. Hannibals Abneigung vor Rom und Zuneigung zum Vater. 3). Es kann einer zwei Abneigungen hegen; geht die eine in die andere ein, so hört die andere auch auf diese zu seyn, sie wird Leidenschaft. Es lernt einer den andern zufällig kennen, merkt an ihm, daß er ein Ausländer sey, und weder sein Benehmen, noch seine Aussprache gefallen ihm, er ist ihm abgeneigt und erfährt, daß jener ein Franzose ist; nun darf er nur eine bis zum Nationalhaß gehende Abneigung vor dem Franzosenthum haben, so ist die Leidenschaft da. Mit einem Wort kann es bis zum äußersten kommen.

ad β. Insinuirt sich der Neigung, die einer hat, irgend eine Begierde oder Verabscheuung, so wird jene, die diesen Inhalt erhält, auch zur Leidenschaft. Der Affect in der Erregbarkeit des Gemüthes vermittelt ihr Entstehen indirect, nicht mit Bezug auf den Hang, sondern er vermittelt ihr Entstehen mit Bezug auf das Gelüsten; denn das vermittelt das Entstehen der Begierde (vrgl. §. 41.). Die Bewegung als Neigung ist, wie §. 40. gezeigt wurde, der Bewegung als Begierde entgegengesetzt, besonders wo diese die positive Begierde ist. Bei der Neigung versenkt sich, so zu sagen, das Subject in das Objekt der Neigung, bei der Begierde reißt das Subjekt das Objekt an sich und so ist hier schon ein innerer Widerstreit

beim Entstehen einer solchen Leidenschaft. Die Begierde nämlich hat keine Schranken, ist unersättlich, so oft sie befriedigt wird, entsteht sie wieder; die Neigung hingegen ist an sich und auf sich selbst eingeschränkt. Die Unbeschränktheit der Begierde und die Beschränktheit der Neigung widerstreiten sich; nun geht die Begierde in die Neigung über, es kommt zur Leidenschaft; der Mensch ist in sich wie zwischen, sein eigener Feind. So z. B. wenn die Liebe zum Eigenthum mit Bezug auf Erwerb und Erhaltung desselben eine andere Zuneigung zum vermittelnden Element hat, bleibt die Leidenschaft doch edel; der Vater sorgt mit Aengstlichkeit und Besorgniß für die Vermehrung seines Gutes, Begierde bleibt aus dem Spiel; wenn nun aber statt dessen die Begierde, zu haben, sich insinuirt; dann ist es keine edle Leidenschaft mehr, sondern dann ist es Habsucht, Geiz.

Schluß. Die sub a. betrachteten, direct durch den Affect vermittelten Leidenschaften beschränken nur die Willensfreiheit des Menschen, aber die durch die Begierde vermittelten heben die Willensfreiheit auf. Der Mensch wird seiner Leidenschaften Sclav und es ist schwer, ihn herauszureißen. Daher jede solche Leidenschaft, welche die Willensfreiheit aufhebt, Sucht genannt wird. Sucht ist eine Krankheit, die Leidenschaft ist auch eine Krankheit des Geistes. Kant kann sich in seiner pragmatischen Anthropologie nicht lebhaft genug gegen die Leidenschaft erklären, er nennt sie Krebsschaden, Beule, die immer tiefer grabe, Krankheit, von deren Heilung der Mensch nichts wissen will. In der Erziehung ist also Alles zu verhindern, was das Entstehen der Leidenschaft fördern kann.

§. 62.

Die vorübergehenden Leidenschaften.

Alle Zu- und Abneigungen, die mittelbaren und unmittelbaren, die einseitig und gegenseitig geselligen können vorübergehende Leidenschaften werden, jedoch nur unter der Bedingung,

daß der Affect und zwar durch sie vermittelt. Er selbst ist ein gewordener, entstandener und sein Entstehen ist gleicher Weise selbst vermittelt. Wird begriffen, wodurch und wie dasselbe vermittelt sey, so ist damit auch leicht die Leidenschaft als vorübergehende selbst zu begreifen. Der Affect nun ist vermittelt in seinem Entstehen

a. durch irgend eine Vorstellung des seiner sich bewußtens Subjekts von einem Objekt und durch eine Beziehung derselben auf das Gefühl des Subjekts und die Erregbarkeit seines Gemüthes. So ist das Entstehen des Affects

α. ein ganz absichtsloses. Er entsteht ohne den Willen oder sogar wider den Willen des Subjekts, dessen Affect er ist; durch seinen Willen (ex ipsius hominis arbitrio) kann er nicht entstehen, aber wohl wider den Willen, z. B. in manchen Krankheiten, wie im kalten Fieber, der Lungensucht, Hypochondrie, wenn sie eine physische Krankheit ist. In diesen Krankheiten nämlich ist die Leibesschwäche groß und hiermit die Erregbarkeit des Gemüthes größer; nun darf dem Kranken nur eine Vorstellung eines Gegenstandes gegeben werden, der Bezug hat auf seine Neigungen und Abneigungen, so wird er in Affect versetzt und dieses macht ihn vorübergehend leidenschaftlich. Oder

β. es ist bei dem Affect, wie er entsteht, Absicht auf Seiten dessen, dessen Affect er wird, sein Wille ist dabei. Er kann nun zwar durch sein Wollen nicht bewirken, daß der Affect entstehe, sondern er kann durch sein Wollen nur die Veranlassung bewirken, welche das Werden des Affects in der Erregbarkeit des Gemüthes hat, er sucht also Vorstellungen, die das Gemüth ergreifen und heben, so daß der Affect entstehe. Unter sehr vielen Fällen des Affects, in die der Mensch sich versetzen kann, ist das Theater das Interessanteste. Der Dichter und Schauspieler verstehen es, in den Schauenden Vorstellungen auf's lebhafteste zu erregen, die verknüpft mit den Ge-

fühlen in das Gemüth eingreifen, so daß es in regsamen Gemüthern zu Affecten kommt. Aber das Entstehen des Affects ist vermittelt

b. durch eine Neigung des Subjekts, das in den Affect kommt; er selbst durch sie vermittelt ist dann das vermittelnde Element, daß eine andere Neigung, die eben das Subjekt hat, zur Leidenschaft wird; entweder

α. eine Zuneigung vermittelnd das Entstehen des Affects, der dann eine andere Neigung zum Entstehen der Leidenschaft vermittelt. Die Liebe eines Mannes zum Leben kann z. B. eine sehr ruhig gehaltene Neigung seyn, so daß derselbe keine große Liebe zum Leben hat; er hat aber eine große Liebe zu den Seinigen, diese Neigung ist ebenso ruhig, wie jene; sein Leben wird gefährdet, er liebt sein Leben und zwar so zu sagen seiner Kinder wegen, und die Liebe zu seinen Kindern steigert seine Lebensliebe bis zum höchsten Affect, er wird muthig, vertheidigt sein Leben wacker und die Lebensliebe wird Vermittelung der Leidenschaft; so die Ehrliebe, diese Neigung als die des Soldaten, als die einer Armee wird vorübergehende Leidenschaft durch den Affect, Enthusiasmus genannt, und dieser Affect kann zu seinem Entstehungsgrund haben die Liebe der Soldaten zu ihrem Feldherrn. Es ist der geliebte Feldherr, der sie ermuntert, sein Wort bringt sie aus Liebe zu ihm in den Enthusiasmus, die Ehre haben sie lieb und der Affect bewirkt die Leidenschaft, das Heer thut Wunder! Oder

β. eine Abneigung. Z. B. ein wohlhabender Mann, fleißig, thätig, das Seinige zu Rath haltend, aber nicht geizig, hat eine Abneigung vor der Armuth; neben ihr besteht die Eigenthumsliebe, es kommt zum Krieg, alles wird hier unsicher, jetzt hebt sich mittelst jener Abneigung vor der Armuth ein Affect hervor, ist die Furcht da, steigert sich die Liebe des Eigenthums zum Geiz wenigstens so lange der Krieg dauert, also transitorisch.

Anmerkung. Alle Leidenschaften, deren Entstehung direct durch den Affect vermittelt wird, sind vorübergehend, aber sie können indirect durch ihn vermittelt werden, nämlich so, daß ihre nächste Vermittlung eine Neigung sey, kein Affect. Ihr Entstehungsgrund ist dann entweder

a. eine unmittelbare Neigung. Diese wird mittelst einer anderen zur Leidenschaft, und die Leidenschaft überhaupt ohne den Affect durch Neigung zunächst ist eine beharrliche, aber entstehend aus der unmittelbaren Neigung mittelst einer mittelbaren ist sie mittelbar beharrliche. Ihr Entstehungsgrund kann aber

b. eine mittelbare Neigung seyn. Diese wird von fernher durch den Affect, aber unmittelbar aus der Neigung zur unmittelbar beharrlichen Leidenschaft.

§. 63.

Die mittelbar beharrlichen Leidenschaften.

Die unmittelbaren Neigungen, aus welchen sie entstehen, haben den Character der Beharrlichkeit noch ganz und gar nicht, jede derselben dauert wohl eine Zeit, aber keine beharrt schlechthin bei sich, jede vermag sich in eine andere Neigung zu verwandeln. Wird das Ingredienz einer solchen Neigung entweder die Begierde oder selbst eine Leidenschaft, und vermittelt sich das Werden jener Neigung mit diesem Ingredienz selbst mittelst einer Neigung zur Leidenschaft, so ist diese eine beharrliche und zwar mittelbarer Weise. Für ihre genetische Erkenntniß kommen nun in Betracht

a. die unmittelbaren Zuneigungen (vrgl. §. 46.)

1) die erste ist die Selbstliebe. Insinuirt sich ihr die Begierde, auf welche sie etwa zurückgreift, hält und erhält sie sich in ihr, so wird sie selbst und mittelst ihrer selbst zur beharrlichen Leidenschaft, die Selbstliebe ist Selbstsucht geworden (selvichness). Das selbstsüchtige Römische Volk hatte kei-

nen Namen für diese Leidenschaft, es hat keinen Namen für seinen eigenen Character gehabt. Daß der Mensch vom Selbstgefühl her mittelst des Triebes durch die Begierde hindurch der sich selbst liebende werde, ist nothwendig; daraus das Urtheil: jeder Mensch liebt sich selbst; aber daß diese Selbstliebe in Selbstsucht umschlage, ist nicht nothwendig, und daher steht nicht zu sagen: alle Menschen sind egoistisch. Insgemein man wird von der Selbstsucht gesagt, sie sey eine Selbstliebe, nämlich die das ihr von der Vernunft gesetzte Maaß überschreitende Selbstliebe. Welches ist aber das Maaß, welches die Vernunft setzt? Dieses Maaß ist hier zu betrachten innerhalb der Sphäre der Neigungen überhaupt; nämlich der Mensch, welcher sich liebt, hat wohl auch noch andere Neigungen außer der, die ihre Richtung in ihm hat, es bestehen in ihm noch andere Neigungen zu anderen Gegenständen. Wenn nun die Liebe zu ihm selbst nicht die Liebe zu Anderen ausschließt, wenn im Gegentheil die Selbstliebe neben und mit anderen Neigungen besteht, ist sie Selbstliebe; aber wenn sie ausschließend wird, die andern Neigungen ihr untergeordnet, ja in ihr aufgegangen und von ihr verzehrt sind, dann ist die Selbstliebe maaßlos geworden, sie ist Selbstsucht. Der Selbstsüchtige liebt alles, was er immer nur lieben mag, blos weil er sich selbst liebt, nur aus Liebe für ihn selbst; in allem ist die Begierde, in der Liebe die Sucht, Alles an sich zu reißen, und so ist die Selbstsucht nicht eine übermäßige, gesteigerte, sondern eine durchaus *verkehrte* Selbstliebe. Der selbstsüchtige Mensch hat wohl für's Wissen und für's Genießen ein großes Interesse an der Natur, weil sie das Mittel ist für die Befriedigung der Begierde in der Liebe zu ihm selbst, der Selbstsucht; ebenso nimmt er auch ein Interesse an andern Menschen, doch nur wenn und inwiefern er sie brauchen kann; ebenso am Staat, am Recht, an den Gesetzen, an der Verfassung, aber es ist ein Interesse um seinetwillen. Weil er sich mit Begierde

Liebt, liebt er Ordnung und Recht; „bin ich nicht mehr, mag die Sündfluth kommen."

7) Die Eigenliebe. Sie ist in jedem auf das ihm Eigene gestellt und so unmittelbare Neigung. Dringt in sie die Begierde und vermittelt sie sich durch die Selbstliebe, so hört sie auf, blos Eigenliebe als Neigung zu seyn, sie wird Leidenschaft, wird *Eigensucht*. Ihr Unterschied von der Selbstsucht faßt sich leicht durch einen Rückblick auf diese. In der Selbstsucht ist das Ich sich selbst das Centrum für sein und alles Wissen, es bezieht die ganze Welt auf sich, als wäre es das Centrum des Universums und das ist eigentlich das Großartige in der Selbstsucht; ebenso ist das Ich das Centrum alles Strebens, Thuns, Begehrens und Wirkens. So constituirt sich von dem Ich oder dem Ego als dem Centrum aus, die Selbstsucht zum *Egoismus*. Das Ich, sich zum Centrum, ist nicht das bloße Ich, sondern das in sich concentrirte, das *egoistische*. Der Gegenstand aber der Eigenliebe ist, wie oben bemerkt, nicht das Selbst, sondern eine Bestimmtheit an dem Selbst, irgend ein ihm Eigenes. Indem die Neigung des Subjekts auf das ihm Eigene geht oder dieses ihr Objekt ist, kann eben die Neigung, wenn die Begierde des Subjekts zu dem ihm Eigenen in sie tritt, umschlagen in die Leidenschaft, die nun nicht mehr Liebe, sondern Sucht, die nicht mehr auf das Selbst, sondern auf dies ihm Eigene gerichtet ist. Im rein Griechischen heißt ὁ ἰδιώτης der sich und seine Sachen in allem, was er thut, vor Augen hat, ihm gegenüber steht ὁ πολίτης, der bei dem Seinigen auch auf das Gemeinwesen (τὰ κοινά) bedacht ist. Nun begehrt der Mensch in der Eigensucht, was öffentlich besteht, eben jenes Gemeinsame soll um seinetwillen bestehen und dem *Egoismus* gegenüber kann daher der Character, den der Mensch in der Eigensucht hat, *Idiotismus* genannt werden. So das gemeine Volk in seinen plumpen Sitten, welchem, weil es an dem ihm Eigenen hängt,

die gebildete Sitte lächerlich ist. Aber nicht nur der Pöbel ist idiot. Wenn ein Mensch sich eine Wissenschaft angeeignet hat, so daß er in ihr Meister geworden, der hat daran ein ihm Liebes und Eigenes; ist zugleich die Begierde darauf gerichtet und ausschließend alle andern Neigungen, so ist seine Eigenliebe Eigensucht und er ein Idiot. Der wirklich freie Mensch läßt neben dem ihm Eigenen und Lieben auch das Andere Eigene und Liebe bestehen. Also: gleich unvernünftig, wie die Selbstsucht, jedoch nicht so großartig, gewaltig und imponirend ist auch die Eigensucht. Der Charakter des Selbstsüchtigen qualificirt sich daher wohl für die künstlerische Darstellung in der Tragödie, der des Eigensüchtigen nur für die Comödie.

3) Die Lebensliebe. Diese Neigung ist auf das Leben nicht als ein kahles, leeres und blos die Zeit erfüllendes, sondern vielmehr auf dasselbe als gehalt- und inhaltreiches gestellt. Sein Gehalt und Inhalt ist die mit der Arbeit wechselnde Ruhe und umgekehrt; dann überhaupt die Thätigkeit und der Genuß, usus rerum, quas sibi comparavit. In der Liebe zum Leben, in der auf's Leben gestellten Neigung ist noch weiter keine Begierde, die auf's Leben gestellt wäre, und so besteht die Neigung rein als solche. Aber tritt in die Neigung selbst die Begierde ein und vermittelt sich einerseits durch die Selbstliebe, andrerseits durch die Eigenliebe eben jene Lebensliebe, so hebt sie sich in dieser Vermittlung auf, wird beharrliche Leidenschaft und heißt Genußsucht. In dieser Leidenschaft ist dem Inhalt des Lebens, welcher der Genuß sey, alle und jede Thätigkeit untergeordnet, so daß der Genuß Zweck wird und aller Fleiß nur auf den Genuß gestellt ist. Besonders ist in dieser Genußsucht das zu beachten, daß der Genußsüchtige nichts in der Welt gelten läßt, es sey denn, daß er davon eine genußreiche Befriedigung habe. In dieser Leidenschaft sind es nicht etwa nur die sogenannten Freuden der Tafel u. s. w. in Befriedigung dieser unmittelbar sinnlichen Begierde, sondern in dieser Leiden-

schaft ist's auch z. B. die Wissenschaft, die Kunst, die Gegenstände der Unterhaltung des Genusses seyn müssen. Aber für den Genuß ist kein Choral, keine Madonna, keine Ilias, kein Dialog Platos, keine Wissenschaft durchgearbeitet, nimmermehr! sondern für die Vernunft, um von Leidenschaft frei zu werden, für die Sittlichkeit. Aber der Genußsüchtige nimmt's für den Genuß; ja er besucht wohl philosophische Vorlesungen, ja er geht aus Genuß wohl in die Kirche, wenn der Prediger hübsch predigt. So dehnt die Lebensliebe, wenn sie Genußsucht geworden ist, sich aus über Himmel und Erde und der Genußsüchtige ist der vollendete Egoist, für ihn soll Alles da seyn.

b. die unmittelbaren Abneigungen. Sie werden zu beharrlichen Leidenschaften, nicht indem sich ihnen blos eine Begierde, sondern vielmehr eine Leidenschaft, eine mittelbare, die aus der Zuneigung kommt, insinuirt. Vermittelt sind sie selbst durch irgend eine Neigung. Die erste unter diesen Neigungen ist nach §. 47.

1) der Haß eines Menschen in der Richtung gegen ihn selbst, also in der Abneigung desselben vor ihm, er ist sich abgeneigt; insinuirt sich nun diesem Haß jene Leidenschaft, die Selbstsucht, so entsteht mittelst der Selbstliebe aus dem Haß eine beharrliche Leidenschaft; diese ist die Selbstquälerei, Selbstpeinigung des Menschen. In dieser Leidenschaft ist der Mensch, wie er sich findet, sich durch und durch nicht recht und ist ihm nichts an ihm recht; die Qualen, welche in dieser Leidenschaft das Subjekt selbst sich anthut, sind eben keine unmittelbar leiblichen, wie in einer Castigation, sondern sie sind Qualen des seiner sich bewußten Subjekts in seinem Selbstbewußtseyn, geistige Peinigungen. Mit ihnen verhält es sich im Contrast folgendermaßen: der leidenschaftslose Mann wird wohl unzufrieden mit seinem Werk, wenn er es mit der Idee, oder mit einem anderen gelungenen Werk vergleicht und mangelhaft findet; ja, er wird wohl unzufrieden mit sich selbst, wenn er

sich mit seinem Temparament und Character mit der sittlichen Idee vergleicht und seine Mängel entdeckt; diese Unzufriedenheit mit sich selbst ist allerdings ein Schmerz. Aber der Leidenschaftslose macht's kurz mit dieser Unzufriedenheit, er verweilt nicht lange dabei, sondern er bessert entweder die Fehler aus, oder er wirft das Werkzeug weg und schafft es auf's Neue; aber in Bezug auf sich faßt er den Entschluß der Besserung, er brütet nicht über sich selbst. Seine Selbstliebe, da er ohne Leidenschaft ist, läßt es zu, daß er nach Außen hin, von sich weg, sich auf irgend etwas Tüchtiges die Richtung gebe, so kommt was Besseres heraus. Hingegen der Selbstsüchtige, schon im Haß unzufrieden mit sich, hat sich selbst immer zum Gegenstand seiner Gedanken, Beschäftigungen u. s. w. Er kommt nicht von sich selbst fort, die Selbstsucht läßt ihn von sich selbst nicht loskommen und so ist er dann der sich selbst quälende, sich selbst peinigende fort und fort, ohne daß es besser mit ihm wird. Nimmt diese Selbstquälerei eine Richtung auf den Glauben und das Gewissen, dann wird sie das endlose über sich selbst Klagen und Jammern wegen der Schwächen, Gebrechen, wegen des Mangels im Glauben und dann ist der sich selbst quälende Mensch auf dem Weg, der Kopfhänger und Frömmler, ja Schwärmer zu werden.

2) Die Aversion. Insinuirt sich dieser Abneigung die Eigensucht, so wird mittelst der Eigenliebe auch sie zur Leidenschaft, zu einer mittelbar beharrlichen. Diese Leidenschaft bezeichnen wir als das mürrische Wesen, den Murrkopf, Murrsinn, allenfalls morositas. Er hat eine Aversion vor allem, was seiner Eigenliebe nicht entspricht, dringt in diese Aversion seine Eigensucht ein, dann wird jene eben die Morosität des Menschen. Dem Selbstsüchtigen in seiner Selbstpeinigung ist nichts an sich selbst recht und er ist sich selbst nicht recht; dem Mürrischen ist nichts im Anderen und an Anderen recht, er ist, indem jenes mürrische Wesen seine Leidenschaft ist, zugleich der Tadel-

süchtige. In allen Dingen überhaupt, in den Werken der Menschen besonders ist nicht alles gelungen, viel oder weniger ist auch in den besten Werken mißlungen. In den Sitten, im Leben, im Charakter derselben ist auch nicht Alles fehlerfrei, jeder hat seine Schwächen. Der Leidenschaftslose richtet bei Betrachtung und Beurtheilung der Dinge, der Werke der Menschen und ihres Characters seine Aufmerksamkeit auf das, was darin gelungen ist, was ein Verdienstliches, Würdiges darin ist, ohne das darin Mißlungene zu verkennen oder zu übersehen. So sagt ein Leibnitz: „ich habe noch immer aus den von andern für durchaus schlecht erklärten Büchern etwas gelernt, hab' darin etwas Gelungenes gefunden." Selbst ein großer Irrthum, wenn er nur der eines Geistes ist, kann das Mittel werden, etwas zu lernen, so daß man es dem, der den großen Irrthum durchgeführt hat, Dank wissen muß, daß er ihn durchführte. So ist die kritische Philosophie ein durchgeführter großer Irrthum, daß nämlich die Erkenntniß Gottes unmöglich sey. Aber der Geist, welcher ihn durchführte, ist unendlich groß, man kann unendlich viel daraus lernen. Der Murrkopf, der Tadelsüchtige faßt gerade umgekehrt das Mißlungene in's Auge und mittelst dessen übersieht er das Gelungene ganz und gar.

3) Die bis zum Lebensüberdruß gehende Unzufriedenheit des Menschen mit seinem Leben. Wenn in diese Unzufriedenheit der Lebensüberdruß selbst einschlägt, weil Alles, was das Leben hat und gibt, doch nur ein Begrenztes, Endliches ist und der Mensch den Gedanken des Unendlichen hat, dann verwandelt sich diese Unzufriedenheit gleichfalls in eine Leidenschaft, in das launische Wesen. Es ist das, was die böse Laune genannt wird. Man nennt wohl sonst schon den, der von einem Gefühl plötzlich in das andere, von einem Affect schnell in den andern überspringt, einen launischen Menschen; jetzt freut er sich, dann ist er bis zum Weinen

traurig u. s. w. Allein eben dieser schnelle Wechsel und Wandel, das Ueberspringen aus einem Affect in den andern ist nur Leidenschaftlichkeit im vorübergehenden Zustand und mit der bösen Laune ist bei weitem mehr gesagt, als mit jenem leidenschaftlichen, wetterwendischen Wesen. Solch ein leidenschaftlicher Kautz kann ein sehr liebenswürdiger Mensch seyn, besonders wenn in jenem Wechsel der Gefühle Witz und andere Fähigkeiten oder Talente zusammentreffen. Solch ein Kunstgenie im Musikalischen und Poetischen ist gewöhnlich ein wetterwendisches, launisches Wesen. Aber die Leidenschaft hat den bösartigen Character nicht, den sie als beharrliche Leidenschaft, als böse Laune hat. In dieser Leidenschaft befriedigt den Menschen nichts, was ihm auch vorkommt; es gilt ihm mit dem Leben um den Genuß, aber kein Genuß ist seiner Erwartung und Vorstellung, die in's Unermeßliche geht, angemessen. Jener nur leidenschaftlich Launische befriedigt sich vorübergehend, besonders wenn er Witz hat, bald in der Hoffnung, dann in der Freude, Traurigkeit u. s. w. Die böse Laune hingegen kommt aus der Vorstellung des Unendlichen, es ist eine Unendlichkeit, die dem Subjekt vorschwebt und der entspricht nichts Endliches. Aber Alles, was vom Subjekt gefühlt, genossen und erfahren wird, ist nur ein Endliches. In dieser Leidenschaft contentrirt sich die Selbstsucht, die Selbstquälerei und das mürrische Wesen, in der bösen Laune ist weder der Mensch sich recht, noch ihm etwas außer ihm. In ihm ist daher auch einer dem andern unerträglich und ihm ebenso hassenswerth und verächtlich, wie er Alles haßt und ihm Alles zuwider ist. Der Leidenschaftslose hat wohl auch die Idee der Unendlichkeit, aber mit dem Bewußtseyn, daß in der Endlichkeit sich diese Idee ob- und subjektiver Weise verwirkliche als Natur, Gesetz, Sitte, Staat; subjektiver Weise als Gedanke, Vorstellung, Gefühl, Neigung, Freude, Trauer; er freut sich mit den Fröhlichen u. s. w. Auf solch' Unbestimmtes, worauf die Selbstsucht hinstrebt,

das Unendliche zu genießen, geht der leidenschaftslose Mensch nicht hin und da jenes Unendliche, weil es Nichts ist, unerreichbar ist, so muß jene Unzufriedenheit die höchste seyn. Wie Faust: „kannst Du mich mit Genuß befriedigen, das sey für mich der letzte Tag.“ Damit zeigt sich, daß kein Genuß Unendlichkeit habe.

Man darf mit dem launischen Wesen oder der bösen Laune nicht verwechseln die Hypochondrie, die ihren Entstehungsgrund nicht wie jene in der Neigung und nicht in der Leidenschaft, sondern in einer Störung oder Zerrüttung der Animalität, also im Leiblichen hat; Schwächung der Nerven, Verdauungswerkzeuge z. B. sind das Princip. Eine Neigung kann zu ihrer Schwächung Anlaß geben, z. B. das anhaltende Sitzen und Studiren, aber die Hypochondrie hat die Neigung nicht zum Princip. In ihr ist der Mensch sehr launenhaft, und wie sie sich quälen, quälen sie auch die Andern. Der Mensch in der bösen Laune ist verächtlich; das ist der Hypochondrist nicht, sondern er ist bemitleidenswerth und oft sehr achtungswürdig. Gegen die Hypochondrie sind, wie die Therapie und materia medica lehrt, Mittel vorhanden vom leontodon taraxacum an; aber gegen die böse Laune gibt es, wenn auch Heilmittel gegen dieselbe vorhanden wären, wenigstens keine äußerlichen und ist die Hoffnung der Genesung so gut wie keine.

Besonders aber ist von der bösen Laune die Laune als solche und das zu unterscheiden, was man den Humor nennt. Der Humorist, der launige Mensch ist ganz etwas anderes, als der launische. Das Princip des Humors ist keine Neigung, geschweige eine Leidenschaft, sondern ist die Energie der Vernunft und Freiheit in ihrer Unabhängigkeit von aller Leidenschaft, vereint mit durchdringendem Verstand, scharfer Urtheilskraft, lebendiger Phantasie, schlagendem Witz. Der Humorist ist der Menschenkenner, er der sie in allen ihren geistigen und physischen Bestimmungen durchschaut hat, in allen

ihren Trieben, Begierden, Neigungen, Affecten und Leidenschaften, in ihrem Streben und Bestreben. An die Idee des an und für sich in der Endlichkeit Unendlichen hält der Humorist der Menschen Werke, Bestrebungen, Charactere u. s. w. und stellt sie, in wiefern durch der Menschen Leidenschaft diese ihre Werke von ihnen als vollkommen, als dem Unendlichen entsprechend genommen werden, — in ihrer Unangemessenheit dar, zeigt wie viel an dem fehle, wo das blos Endliche von dem selbstfüchtigen, eigenliebischen und sonst von Leidenschaft bestürmten Menschen für ein an und für sich bedeutendes genommen wird. Da darf nur die Idee des Unendlichen wie ein Spiegel daran gebracht werden, so verschwindet die Meinung. Sein Spott ist gegen jene überschätzende Neigung der Menschen gerichtet ohne Bitterkeit, in fröhlicher Ironie, in reiner Sittlichkeit. So ist der Humor eins der Mittel, den Menschen von seiner Leidenschaft zu befreien, aber unendlich weit über der Leidenschaft und besonders über der bösen Laune erhaben. Nicht jedes Volk hat seine Humoristen. In der Literatur der Griechen und Römer finden sich keine; denn Satyriker sind keine Humoristen. Bei den Satyrikern wird das Endliche blos dem Relativen gegenübergestellt. Warum die alte Welt die ästhetische Denkart, die wir Humor nennen, nicht hatte, kann der Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung seyn. Hat es vielleicht seinen Grund darin, daß das ewige Licht damals noch nicht aufgegangen war, wie jetzt im Christenthum? — Aber auch in neuerer Zeit sind die Humoristen nicht in Menge vorhanden, sondern man kann sie gut zählen. Unter den Engländern nenne ich zuerst den berühmten Swift. In seinen Werken zeigt sich freilich, daß er nicht ganz frei von Leidenschaftlichkeit war, so sehr er sich auch über das Gemeine der Menschen, über ihr Thun und Treiben zu erheben vermochte; in seine Darstellung mischt sich immer etwas Bitteres; er gehört also nicht unter die reinen Humoristen. Der zweite ist

Lawrence Sterne oder Yorik. In ihm ist keine Bitterkeit; aber doch ist er nicht ganz rein humoristisch, er ist von Gefühlen befangen, die Sentimentalität ergreift ihn oft zu sehr. Der dritte ist Shakespeare, der noch von keinem übertroffen wurde; überhaupt ein unbegreiflich großer Mann! Diesen Schriftstellern kann man unter den Künstlern den Hogarth beifügen in seinen Bildern und zugleich seinen Erklärer, unseren seligen Lichtenberg. So humoristisch als der darstellende Künstler (denn auch in einem Bild kann der Contrast des Endlichen und Unendlichen hervortreten) ist der Erklärer, ja noch mehr. Die Franzosen haben, wenn man nicht ihren Spaßmacher Rabelais nennt, keinen humoristischen Schriftsteller; das Humoristische ist nicht das Französische. Unter den Spaniern setzt man den Calderone dem Shakespeare gleich; diesem mag er in vielen Beziehungen sehr ähnlich seyn, aber humoristisch, wie dieser, ist er nicht, man müßte denn das blos Komische und die blos heitere Laune mit dem Humoristischen verwechseln. Nicht Calderone, aber Cervantes gehört unter die humoristischen Dichter. Wie ist nicht die Leidenschaft in Bezug auf Ritterthum in seinem Don Quixote so humoristisch dargestellt, abgesehen von dessen Schildknappen, dem Sancho und dessen komischen, ja oft selbst humoristischen Späßen. Unter den Italienern weiß ich keinen Humoristen: Boccacio gehört nicht dazu; jenen Contrast des Humors kennt er nicht; Ariosto ebensowenig. Unter den Deutschen sind außer dem oben genannten Lichtenberg, besonders Hamann, Hippel und Jean Paul zu nennen. Von Hippel, der Hamann seinen Meister nennt, sind es besonders: die „Lebensläufe in aufsteigender Linie" und die „Kreuz- und Queerzüge des Ritters A bis Z", welche hierher gehören. Der bedeutendste aber ist Jean Paul, der im Humor dem Shakespeare am nächsten kommt. Er nennt den Hippel seinen Meister. In seinem Siebenkäs ist der Leib-

31 *

geber der gehaltene Humorist, dem Alles im Leben nichts ist verglichen mit der Idee und dem Ideal; in dem Ideal hält er sich und daraus beurtheilt er Alles. Im Titan tritt der Humorist im Schoppe heraus. Es ist nicht genug zu bewundern, daß der Dichter, in dieser Humoristik den Wahnsinn schildernd, noch diesseits des Wahnsinns geblieben ist. Zur Menschenkenntniß trägt nichts mehr bei, als das Studium der Humoristen; in dem einzigen Shakespeare ist eine ganze Welt.

Anmerkung. In den mittelbar beharrlichen Leidenschaften ist der Mensch unfrei, er hat in ihnen, wenn er auch nur mit einer von ihnen behaftet ist, keinen Willen als solchen, sondern Begierde, mittelst deren er von der Leidenschaft unterjocht ist. Daher kann gesagt werden: der Affect überrasche ihn, dagegen durch die mittelbar beharrliche Leidenschaft werde er fortgerissen. Diese Willenlosigkeit und Unfreiheit erreicht in den jetzt zu betrachtenden Leidenschaften ihr Extrem und da schlägt sie in ihr Extrem um, der Unfreie wird frei.

§. 64.

Die unmittelbar beharrlichen Leidenschaften.

Die Neigungen, aus welchen sie entstehen, sind theils einseitig, theils gegenseitig gesellige. Dabei ist jedoch voraus zu bemerken, daß, wenn nach §. 61. zwei Neigungen in einander übergehen, als die eines und desselben Subjekts, so entsteht dadurch auch wohl eine unmittelbar beharrliche Leidenschaft; aber sie ist eine solche, durch welche die Freiheit nicht aufgehoben, sondern gehoben, gleichsam gestärkt wird, wie die §. 61. erwähnte Ehrliebe aufgenommen in die Kunstliebe. Ebenso zwei Abneigungen, die in einander übergehen, sich in einander aufnehmen, sind der Entstehungsgrund einer Leidenschaft, durch welche die Freiheit des Willens auch eher gehoben wird, z. B. die Neigung eines Volks gegen ein anderes und die gegen die

Knechtschaft eines andern. Die Neigungen, auf welche zu reflectiren ist, sind begriffen worden als

a. die einseitig geselligen.

1) Die Ehrliebe. Von ihr hieß es §. 50. in ihrem Extrem sey sie die Ehrsucht, wie sie diese werde, konnte dort noch nicht gesagt werden. Dringt die Selbstsucht eines Menschen, der seine Ehre liebt, in diese seine Neigung ein, so hört sie hiermit auf, Neigung zu seyn, sie wird Leidenschaft. Der Egoist ist, wenn er seine Ehre liebt, zugleich der Ehrsüchtige. Nun gilt es dem Subjekt mit der Ehre nicht um die Ehre, sondern um sich. An der Maxime, die der Ehrliebende und an der die der Ehrsüchtige hat, ist der Unterschied leider zu erkennen. Die Maxime des Ehrliebenden ist die: Alles zu thun, was Ehre macht, weil es recht, gerecht, billig, sitttlich und gut ist, und Alles zu unterlassen, was Schande bringt, weil es schlecht, unsittlich und böse ist. Das Urtheil der Menschen über das, was recht und gut ist in der Gesinnung, dem Character und Leben des Menschen, das ist die wahre Ehre und dem Ehrliebenden ist dies Urtheil der Gegenstand seiner Neigung. Dagegen ist die Maxime des Ehrsüchtigen: Alles zu thun, was Ehre bringt, weil's Ehre bringt, Name, Ruhm macht und Alles zu unterlassen, was Schande bringt, unbekümmert ob das, was Ehre bringt, an und für sich recht ist, oder nicht, wenn nur der Schein des Rechts gerettet ist. Von der Ehrsucht sagt Kant, sie sey das Streben nach dem Schein der Ehre oder nach bloßem Ehrruf. Aber diese Angabe entspricht schwerlich dem Begriff jener Leidenschaft; sind denn nur diejenigen ehrsüchtig, denen es blos um den Schein der Ehre oder den Ruf derselben zu thun ist? Im Fall z. B., mag es von den Feigen gelten, daß sie an dem Schein der Tapferkeit, mithin der Ehre, genug haben, daß die Feigen ehrsüchtig sind; gibt es nicht auch Tapfere, die ehrsüchtig sind und die mit ihrer Tapferkeit nur Ehre suchen? und nicht die Ehrliebe, sondern die

wäre die Schamlosigkeit, eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Ehre, sondern dem Unverschämten ist es auch wegen der Ehre zu thun, als der seinigen, und zwar dermaßen, daß ihm die Ehre der Andern ganz gleichgültig ist, ob diese darunter leide oder nicht, wenn er nur der Ehre theilhaftig wird. Eben dadurch ist die Leidenschaft in höherem Grad verletzend, als der mit Ansprüchen auftretende Stolz, und eben deswegen gilt ein solcher Weise Ehrsüchtiger im Urtheil der Andern, die er verletzt an ihrer Selbstliebe, für den Unverschämten. Es ist z. B. unverschämt, in einem Ehrenkampf so zu Werke zu gehen, daß dem Gegner wo möglich alle Ehre genommen wird, daß man den Gegner, so wie man sagt, moralisch todt macht. Tritt nun vollends, was leicht ist, in dieser unverschämten Ehrsucht z. B. die Verläumdungssucht ein, dann wird die Unverschämtheit ganz klar, das Verunglimpfen aller derer, die noch einen guten Namen haben, deswegen, daß nur ein Name sey, als ob die Ehre nur Einem zukomme! Die Unverschämtheit selbst geht in's Aeußerste, indem sie einerseits der Hochmuth und andrerseits der Uebermuth wird.

Vom Hochmuth sagt Kant ganz vortrefflich: „er ist das wunderliche Ansinnen eines Menschen an den andern, ihm gegenüber sich selbst zu verachten.“ Dahin geht die Leidenschaft, so hoch meint sich der Ehrsüchtige, als der Stolze, in seiner Unverschämtheit über die andern erhaben und gestellt, daß diese ihn unbedingt verehren müssen, keiner also, ihm gegenüber, sich selbst noch für einen Ehrenmann halten dürfe. Hat der Hochmuth zugleich die Macht, ist er es z. B. als der Hochmuth eines Imperators, so wird er zum Uebermuth und ist dann das Ansinnen an Andere, sogar auf ihre Selbstliebe Verzicht zu thun, sich nicht nur zu verachten gegen den Hochgeachteten, sondern sich selbst wegzuwerfen. Der Hochmuth und Uebermuth kann auf der Spitze in das Gegentheil herabfallen und so ist er die Niederträchtigkeit, nämlich so, daß

der Hochmüthige sich dem Mächtigern mit eben der Verzichtleistung auf seine Ehre und auf seine Selbstliebe unterwirft, — womit ihm der Mindermächtige sich unterwerfen soll. Gegen die Mächtigern kriechend, gegen die Geringern übermüthig. Aliis humiliter inserviunt, dum aliis crudeliter superbiunt sagt Tacitus.

Anmerkung. Die Erfahrung kommt wohl selten vor, daß der Habsüchtige wahnsinnig wird oder gar verrückt, und in den Irrenhäusern möchten vielleicht kaum einige, vielleicht gar keine Irren anzutreffen seyn, aus jener Leidenschaft, der Habsucht her. Aber aus der Sphäre der Ehrsucht da finden sich nach der Erfahrung bei weitem die meisten Wahnsinnigen und selbst Verrückten, besonders möchte wohl keine andere Leidenschaft so sehr, wie gerade der Stolz, besonders als der Hochmuth, zur Verrücktheit hintreiben. Die Liebe hat schon manches Mädchen und manchen Jüngling wahnsinnig gemacht, die Neigung zu einer Kunst und Wissenschaft, die subtilen Forschungen in ihr, wenn die Neigung zur Leidenschaft geht, hat auch wohl zum Wahnsinn geführt, somatischer und physischer Weise durch Hypochondrie, aber zur Verrücktheit, wenn sie nicht aus organischen Fehlern kommt, kaum etwas Anderes, als der Stolz. Der Unterschied nämlich zwischen Wahnsinn und Verrücktheit ist der: im Wahnsinn weiß das Subjekt sich als sich selbst, es ist ihm nur irgend eine oder die andere Vorstellung fix geworden oder eine Summe von Vorstellungen; in diesen haftet es, wie z. B. beim großen Pascal, der der Vorstellung nicht los werden konnte, daß neben ihm ein großer Abgrund offen sey. In der Verrücktheit hingegen weiß das Subjekt sich nicht als sich selbst, sondern als ein anderes und doch zugleich als sich selbst; so ist es der innere entsetzliche Widerspruch des Ich, als dieses einzelne Subjekt, der Professor so und so und zugleich der oder jener König ꝛc. zu seyn. Nun ist eben im Stolz das Subjekt fort und fort mit sich

selbst beschäftiget, in der Habsucht ꝛc. immer mit etwas anderem; in jener fortwährenden Beschäftigung mit sich selbst, in der stetigen Reflexion auf sich spannt das Subjekt sich selbst auf intellectuelle Weise und wird es durch die Leidenschaft gespannt und wird es überspannt, daher der oder der ist übergeschnappt. Es ist also der beste Rath für jeden, sich der Leidenschaft nicht hinzugeben, und sie stets zu bemeistern und selbst, wenn die schärfsten psychologischen Reflexionen angestellt werden, es muß doch mit einer gewissen Objektivität, so subjektiv diese Gegenstände seyen, in der Untersuchung verfahren werden. Nur nicht immer auf sich selbst reflectirt! —

2) Die Eigenthumsliebe. Von ihr wurde auch oben gesagt, in ihrem Extrem sey sie die Habsucht. Insinuirt sich nämlich die Eigensucht der Eigenthumsliebe, so wird diese eben hiermit unmittelbar zur Leidenschaft. Das Eigenthum selbst, welcher Art es sey, materielles oder intellectuelles, ist als solches immer nur Mittel zum Zweck bis auf das dem Menschen eigene Leben. So ist dann das Eigenthum weiter entweder

α. bloßes Erhaltungsmittel für das Leben der Menschen und da ist bekannt, daß der Mensch für seine Bedürfnisse nicht viel bedürfe.

β. Genußmittel für die Erheiterung, Freude am Leben. Als solches ist es ein ebenso unschuldiges Mittel als jenes. Endlich ist es

γ. ein Mittel zur Beförderung einer verständigen Thätigkeit, Arbeit, Wirksamkeit, der Wohlhabende vermag zu bewirken, daß andere auch etwas haben.

Aber hat sich in die Eigenthumsliebe die Eigensucht und aus dem Hintergrund sogar die Selbstsucht eingeschlichen, so nimmt der Mensch jene Güter nicht mehr als Mittel zum Zweck, sondern sie sind ihre Zwecke. Das Eigenthum, viel oder wenig, ist nur das Accidentelle, der Mensch in seiner Persönlichkeit das Substantielle; im Nothfall kann er aller Güter,

ja wohl des Lebens entbehren. Das Gut ist ein Accidenz, das ist das Verhältniß in der Eigenthumsliebe. In der Habsucht schlägt es um; das Gut ist das Substantielle, der Geist nur das Accidenz. Gehört dort das Gut dem Menschen an, so gehört hier der Mensch dem Gut an, er ist der zeitlichen Güter Knecht. So urtheilt und beurtheilt auch dann der Habsüchtige die Welt und die Menschen in der Welt. Worin man ihn erkennen kann, das ist die unvermerkte und nicht selten die erste Frage: was hat der Mann? ist er reich? und wenn von seinen Künsten die Rede ist: was bringt die Kunst ein. Wo diese Fragen, da ist Habsucht im Hintergrund! — Man sagt wohl sonst von der Eigenthumsliebe unterscheide sich die Habsucht dadurch, daß es in jener nicht sowohl die Sache, als vielmehr das Recht des Subjekts an oder in ihr sey, worauf seine Liebe geht; in der Habsucht hingegen komme das Recht wenig in Betracht, sondern die Sache, das Besitzthum, der Reichthum, woher er seyn mag! Allein so ist der Unterschied nur oberflächlich und selbst nicht in der Reflexion auf die Erfahrung; denn es kann einer recht strenge dabei bleiben, auf unrechte Weise kein Gut zu erwerben, und kann doch ein sehr habsüchtiger Patron seyn. Daher ist der Unterschied, wie oben angegeben, so zu fassen: in der Eigenthumsliebe wird die Sache oder das Eigenthum für das Mittel anerkannt, und als dieses geliebt oder genommen zu einem Zweck, welcher zunächst ist der Genuß, der Ge- und Verbrauch — der Sache; — in der Habsucht hingegen wird die Sache selbst für den Zweck genommen, und also das, was Mittel ist und seiner ganzen Natur nach nur Mittel seyn kann, vom Subjekt selbst als Zweck gesetzt, in Ansehung dessen das Subjekt sich zum Mittel macht. Somit ist die Habsucht eine sich selbst und dem Subjekt, das sie hat, durch und durch widersprechende Begierde, aber solche Begierde ist eben die Leidenschaft. — Diese Begierde oder Leidenschaft geht nun einerseits darauf, die Habe, das

Besitzthum möglichst ungeschmälert, unverkürzt zu erhalten und zu bewahren. In dieser Form ist sie die **Kargheit**. Indessen ohne alle Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse, seiner Triebe und Begierden — kann doch das Subjekt nicht bleiben, indem es dieselben so kärglich als nur möglich befriedigt; indem es sich selbst also in dieser Befriedigung Abbruch thut, sich's am Leben gleichsam abzwackt, ist die **Kargheit**, **Knauserei**; findet bei dieser Knauserei im Subjekt gar keine Ehrbegierde mehr statt, hat es deren gar kein Hehl mehr, so ist die Knauserei **Knickerei**.

Im sittlichen Urtheil der Menschen, aus dem Princip des Ehrgefühls und der Ehre selbst ist die Habsucht in diesen Formen verächtlich; eben aber jene Leidenschaft oder Begierde geht andererseits dahin, das Besitzthum nicht nur zu erhalten, sondern auch zu vermehren und zwar solchermaßen, daß eigentlich darin von dem Habsüchtigen kein Ziel gesetzt wird, so in's Unermeßliche hinaus sein Eigenthum zu erhalten und zu vermehren, per fas et nefas. Also ob die Vermehrung durch Gewinn, durch Ueberlistung anderer im Handel, oder ob durch redlichen Erwerb, gleichviel! wenn nur täglich die Schätze wachsen oder neue hinzukommen. In dieser Richtung und Bestimmtheit ist die Habsucht der **Geiz**. In ihm tritt aber zunächst besonders hervor die Betrachtung der Dinge, die nur Mittel sind, Geld und Gut, als wären sie Zweck, ja der Endzweck für den Verbrauch. Aber darin ist einer der Geizhals, daß er über dem Erwerben, sich Bereichern, den Zweck der Reichthümer außer Augen setzt; er hat zwar den Vorsatz, von seinen Gütern Gebrauch zu machen für's Leben, wohl gar für edle Zwecke, allein er kommt nicht zur Vollziehung desselben, weil er nicht mit dem Sammlen fertig werden kann, er hat kein Ziel. So ist die Leidenschaft als Geiz eigentlich in's **Unendliche gestellt** (bei der Kargheit in's aller Endlichste), daher der Geiz einen großartigen Character hat, es geht auf's Un=

ermeßliche hin, aber dieser Character ist zugleich der der Gefühllosigkeit, der Härte, der Kälte; hart und kalt ist der Geizige, wie das Metall; der Geizhals sieht aus wie sein eiserner Kasten, aber er hat ja auch nichts anderes, worin er Bestand hätte, als diesen. — Im Urtheil der Menschen ist daher, wenn der Karge verächtlich, wenn der Knicker und Knauser lächerlich ist, der entschieden kalte Geizhals hassenswürdig; von ihm ist keine Liebe zu erwarten, außer der zu seiner Habe, — ihm kann also keine Liebe werden. Aber jene ist nicht die einzige Form des Geizes, nämlich die Vermehrung des Eigenthums zum Zweck zu machen; sich dessen wohl bewußt, daß Reichthum Mittel sey; sondern er hat auch wohl die Form: den Genuß zum Zweck zu machen und Reichthum zu sammeln und zu vermehren, wirklich in der That um zu geizen. Das Erworbene also wird, wenn der Geiz diese Form hat, auch wirklich verwendet, es wird Aufwand gemacht, aber zugleich möglichst Sorge getragen, damit fort und fort erworben werde, damit es an Aufwand nie fehle. In dieser Form ist der Geiz verschwenderisch, ohne doch die Verschwendung selbst zu seyn; indem der Geizhals viel zu klug ist, als daß er über das Maaß des Erworbenen hinausgehen sollte, so wird er bei einem rührigen Leben, z. B. in Handelsstädten, immer reicher und doch macht er großen Aufwand. — Wenn es in der Schrift heißt: der Geiz sey die Wurzel alles Uebels, so ist nicht blos an diesen kalten, hartherzigen Geiz in der einen oder andern Form zu denken; so viel Uebel aus ihm komme, die Wurzel alles Uebels ist er nicht, aber es ist darunter auch nicht blos der auf's Eigenthum sich beziehende Geiz zu verstehen, sondern auch der Ehrgeiz rc., insofern die Leidenschaften alle auf's Haben, sey es möglich oder unmöglich, sich beziehen. Nach Umständen ist die Verschwendung eben so sehr die Wurzel des Uebels, wie der Geiz. So war Catilina kein Geizhals, sondern nach Sallust ein Verschwender, der alles das Seinige durchgebracht

hatte und nun auf den Gedanken kam, die römische Republik zu Grunde zu richten und so wäre hier die Verschwendung die Wurzel alles Uebels. In der Verschwendung selbst wird, was Mittel ist, auch für Mittel genommen und als Mittel behandelt; der Zweck, dem in der Verschwendung die Besitzthümer dienen, ist der Genuß durch sie, ihr Ge- und Verbrauch. Also hier steht der Verschwender dem Habsüchtigen, wie der Verständige dem Thoren gegenüber; allein der Zweck, worauf er mit allem, was er aufwendet von seinem Eigenthum, geht, der ist lediglich und allein Genuß durch sie, dieser Genuß ist Endzweck; einen höhern kennt er nicht und darin ist der Verschwender ein ebenso großer Thor, wie der Habsüchtige; dieser vergreift sich, indem er das Mittel für den Zweck nimmt, jener, indem er den Zweck für den Endzweck nimmt, ein sich Vergreifen ist auf beiden Seiten. Dieses, daß der Endzweck, der absolute Zweck mißkannt und mit einem blos endlichen, relativen, verwechselt wird, hat die Folge, daß das Mittel für den Zweck, das Eigenthum selbst mißbraucht wird und in der Beziehung ist der Verschwender, wie, was den Zweck, so auch, was die Mittel zur Erreichung desselben angeht, der Thor, der ebenso complete Narr, wie der Habsüchtige.

Hat das Leben mit allen seinen Genußmitteln vom einfachsten an bis zu dem feinsten hin und mit allen seinen Genüssen einen Zweck, der nicht wieder Mittel, der schlechthin Endzweck ist, nun so sind die Eigenthümer, indem sie zunächst Mittel sind für den Genuß im Leben, doch auch Mittel mit Bezug auf den Endzweck. Der Verschwender kennt diesen Endzweck nicht und will ihn nicht kennen, und somit kennt er auch die Mittel nicht, als auf den Endzweck gehend; daher kann man sagen, Verschwendung sey die Verwendung der Habe und Besitzthümer lediglich und allein für den Genuß ohne Bedachtnahme auf die Zukunft. In dieser Verschwendung geht das Subjekt entweder so zu Werke, daß andere Subjekte Mittheil-

nehmer sind an seinen Genüssen, dann ist der Verschwender, so lange es dauert, der Liebenswürdige, der Gesuchte, der Schmeichler hat in Menge; oder es geht der Mensch in dieser Leidenschaft so zu Werke, daß er das Seinige vollauf für sich genießt und es andern nur dann unter der Beschränkung mit zu gute kommen läßt, wenn und wiefern er mittelst ihrer sich selbst gütlich thut, so daß sie nur seinen Genuß vermehren. War der Geiz aber verschwenderisch, so ist hier die Verschwendung selbst habsüchtig und so ist der Verschwender der verächtliche, der von andern gemiedene. Mit der Verschwendung ist im Zusammenhang das, was man den Luxus nennt. Er ist nach Kant der Hang des Menschen zu dem ihm Ueberflüßigen, inwiefern derselbe dem ihm Nothwendigen Abbruch thut. Gleich aus dieser Erklärung ist offenbar, daß der Luxus von Kant getadelt, für unmoralisch erklärt wird; aber der Begriff des Ueberflüßigen und des Nothwendigen in einer Angabe ist der von etwas relativem, denn einem Menschen kann etwas ein Ueberflüßiges seyn, was für den andern ein Nothwendiges ist, nach den äußeren Verhältnissen, Beschäftigungen, worin beide leben und thätig sind, z. B. dem bei Tag über körperlich Arbeitenden ist ein geräumiges Zimmer, frische Luft, viel Luft u. s. w. etwas Ueberflüßiges, eine Spelunke ist genug für ihn, es ist das Nothwendige; für den geistig Arbeitenden ist ein Ort, wo er frei athmen kann, nothwendig, er geht in einer Spelunke zu Grunde! — Wer wie der Reiche großen Aufwand machen kann, weil er die Mittel dazu hat, warum soll der ihn nicht machen? es gehört im Gegentheil mit zu seiner Bestimmung in der menschlichen Gesellschaft, die Güter, die er besitzt, zu verwenden für das andern Ueberflüßige, z. B. für Kunstsachen u. s. w. Dieser Aufwand ist nicht Luxus zu nennen, wie der Ausdruck Luxus es mit sich bringt, worunter Tadelwürdiges verstanden wird. Aber auch das wollte Kant sagen, nicht den Aufwand tadeln; sondern das ist das Verwerfliche, daß

der Mensch in Gelüsten und Genuß nach dem Ueberflüssigen dem ihm selbst Nothwendigen Abbruch thut. Wenn die Dame ein seidenes Kleid an hat, während darunter ein zerrissenes Hemd, dann ist sie luxuriös; denn jenes ist überflüßig; oder im Schauspiel seyn und zu Hause nichts zu essen haben (panes et circenses) — das ist der Luxus. So sagt Franklin treffend und ganz einstimmig mit Kant: „wer das Überflüßige anschafft, kommt leicht dazu, das Nöthige abschaffen zu müssen.“

3) Die Neigung andern zu gefallen ist von der Ehrliebe zu unterscheiden. In dieser gilt es das Anstaunen und Bewundern der Menschen, hier nur ihnen zu gefallen. Aber mischt sich die Eigensucht bis zur Genußsucht in die Neigung, das Wohlgefallen anderer zu gewinnen, ein, dann wird auch diese Neigung Leidenschaft und wird Gefallsucht, oder ist das Element die Genußsucht, so ist die Leidenschaft Buhlerei.

b. Die gegenseitig geselligen.

1) Die Liebe im Geschlechtsleben des Menschen bezieht sich zwar auf den Geschlechtstrieb, hat aber doch nicht den Geschlechtstrieb und dessen Befriedigung zum Gegenstand, indem sie die Liebe der einen Person ist, ist die Liebe der andern im Geschlechtsunterschied. In dieser ist die Selbstliebe nach §. 52. ganz aufgehoben, also auch die Möglichkeit, daß jene Liebe Leidenschaft werde, abgewiesen. Sie bleibt reine Liebe auch noch ohne den Unterschied des Geschlechts zwischen zwei Personen des nämlichen Geschlechtes, wo natürlicher Weise der Geschlechtstrieb ganz aus dem Spiel bleibt; kommt er in's Spiel, dann ist es keine reine Liebe, sondern unnatürliche Leidenschaft. Die Liebe des Einen zu dem Andern, indem beide gleichen Geschlechts sind, hat als die Neigung des Einen rein zu ihrem Gegenstand die des Andern. So zwischen Sokrates und Alcibiades. Aber diese Neigung kann in ihrem Beginn eine vorübergehende Leidenschaft werden; sie hat dann schon

auf der einen Seite ihren Anfang genommen. Der Mann beginnt ein Weib zu lieben, aber sie hat noch keinen Gegenstand, es ist noch keine Gegenliebe da. Beginnt sie ihrerseits ihn zu lieben, so wird er dessen inne und bei dem ersten Bemerken ihrer Liebe wird seine Liebe durch den Affect der Freude über die in Erfüllung gegangene Hoffnung, vorübergehende Leidenschaft. Wieland hat im Oberon auf das allerschönste und lebendigste die Liebe Hüon's und Retia's, wie beide derselben inne werden, geschildert, wo Oberon's Sturm nicht gehört wird in der Leidenschaft, bis das Schiff scheitert und sie im Meer einander wiederfinden. Wie die Leidenschaft blind und taub macht, so ist hier die Liebe dargestellt aus dem Entzücken der ersten Entdeckung. Aber von einer vorübergehenden Leidenschaft ist hier nicht die Rede, sondern davon, wie die Geschlechtsliebe, wenn sie zur Leidenschaft wird, zu einer beharrlichen werde. Dazu wird und kann sie werden, wenn die Begierde, die, obgleich nicht das Princip der Liebe, doch in sie eintritt, besonders von Seiten des Mannes unbefriedigt bleibt, wenn also die Liebenden nicht zum Geschlechtsleben mit einander kommen können. Findet die Liebe ein Hinderniß, so daß sie nicht, was sie sittlicher Weise werden muß, eheliche Liebe werden kann, dann kann es seyn, daß gegen das Hinderniß auf beiden Seiten die Selbstliebe bis zur Selbstsucht rege wird und daß die Begierde in die Liebe tritt. Dieses Hinderniß wird entweder von Außen oder von Innen gesetzt und ist als äußeres z. B. ein großer Abstand des Standes, eine starke Widersetzlichkeit von Seiten der Verwandten, oder als inneres ein rein sittliches Hinderniß, wenigstens für die Liebe, wie sie auf der einen Seite entstanden und auf der andern noch gar nicht vorhanden ist, wie z. B. in Goethes Werther, wo sie die Liebe zur Braut eines andern wird und bleibt. Das Hinderniß ist aber entweder ein überwindliches, es steht zu besiegen, dann wird die Liebe Leidenschaft bis zur Besiegung des Hindernisses, wo sie

wieder in die ruhige Neigung tritt. Wo aber das Hinderniß wirklich unüberwindlich wird oder doch unüberwindlich scheint, stellt sich die Liebe unmittelbar in die beharrliche Leidenschaft und je nach dem Character des Menschen, dessen Liebe sie ist, hat sie auch eine desto größere Stärke. Selbstmord auf Seiten des Mannes, Wahnsinn des Weibes können die Folgen derselben seyn.

2) Die Liebe im Familienleben. Die Mitglieder einer Familie beziehen sich unmittelbar durch ihre gegenseitigen Bedürfnisse auf einander. Die Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse sind es, wodurch sie an einander gehalten werden und an einander zusammenhalten. So ist die Begierde der Grund dieses Beisammenseyns und Beisammenlebens. An eine Neigung, dergleichen die Liebe ist, steht hier noch kaum zu denken. Auf der tiefsten Stufe der Rohheit findet jenes Verhältniß zu einander statt. So fand La Perouse unter den Bewohnern der Küste Labrador ein Zusammenleben der Art. Unter ihnen herrschte Vielweiberei, die Weiber mußten arbeiten, wenn die Horde weiter zog, die Zelte abschlagen, die Vorräthe nachtragen, — die Männer gingen auf die Jagd. So nach den Angaben von Roß und Perry die Eskimos auf der Insel Melnil, dem Anschein nach ein gutmüthiges Volk, aber was die Familie betraf, hart; um die Großväter kümmert sich niemand. Die Sphäre der Familienglieder nun ist der Familiengeist. In ihm bezieht sich die Familie

α. auf sich selbst. In ihm ist die Zeit nach ihren drei Momenten objektiv, das Leben selbst das Familienleben geworden. Die Großeltern stehen nur noch zum Theil in der Gegenwart, zum Theil gehören sie größtentheils der Vergangenheit an, die Eltern in der Gegenwart gehören eines Theils der Vergangenheit, andrerseits der Zukunft, die Kinder der Zukunft, theils auch der Gegenwart zu. Daher die Großeltern die Enkel lieber haben, als die Kinder. Die Neigung ist die der Eltern zu

den Kindern, der Kinder zu den Eltern. Sie wird überhaupt wenigstens nicht leicht zur Leidenschaft. So kann es wohl werden, daß z. E. die Mutter eine Vorliebe hat für die eine Tochter und dieser die andere in der Neigung nachsetzt, der Sohn die Mutter mehr liebt u. s. w., es bleibt aber bei der Neigung und diese wird nicht zur Leidenschaft, von welcher jene qualitativ verschieden ist. Die selbstsüchtige Liebe ist die Vorliebe gegen die eigenen Kinder als eigene, wo der Vater im Sohn nicht den Jüngling, sondern im Jüngling nur den Sohn liebt. Diese Liebe wird, was Affenliebe heißt; das Kind wird in allen seinen Unarten gefördert zu seinem eigenen Verderben, aus Liebe. Das Aeußerste, was in der Familie entstehen könnte, wäre, daß die Liebe der einzelnen Familienglieder, die schlechterdings ohne Begierde ist, diese in sich aufnähme; da wird sie Leidenschaft, Geschlechtsliebe unter den Familiengliedern, eine sittliche Abnormität, die Blutschande, ein Greuel!

β. Jede Familie auf der Stufe der Civilisation, wo die Familien neben einander bestehen, ist für sich abgeschlossen durch Abstammung und Verwandtschaft, und jede andere ist somit von jeder ausgeschlossen. So hat jede ihren eigenen Familiengeist. Das gegenseitige Verhältniß verschiedener Familien und der Mitglieder der einen zu denen der anderen ist ursprünglich das der Zuneigung. Aber der Neigung der einen Familie kann sich insinuiren die Selbstsucht der Familienglieder, der Familiengeist ist ein selbstsüchtiger und geht diese Selbstsucht ein in die andere, so wird es Abneigung und Leidenschaft. Das ist die gehässige Leidenschaft in den einzelnen Familien und gibt sich in folgenden Momenten kund: die Söhne in ihrer Familie ziehen ihren Vater als Gelehrten oder Dichter allen in der Welt vor, oder der Vater, der in seinem Sohn Talent und Kenntnisse findet, gibt ihm einen Vorzug vor allen anderen Söhnen. So stellen sich die Familien einander entgegen und das geht bis zur Zungendrescherei. Wo so in's Familienleben die Leidenschaft

eingetreten ist, da gilt's dann wesentlich bei den einzelnen Gliedern, die Familie zu heben, theils in Ansehung der Ehre, theils in Ansehung der Habe und des Guts. Es tritt, wenn das Haupt der Familie Einfluß hat auf das Gemeinwesen, was Nepotismus genannt wird, ein. Es darf nur einer zur Familie gehören, nur aus der Ferne und sich empfehlen, so wird ihm geholfen.

3) Die Liebe im Volksleben. Das Volk ist hier nicht die Race, Horde, sondern es ist als Volk aus jener natürlichen Rohheit heraus, in irgend einem Grad civilisirt und es bewegen sich in ihm Neigungen. Mit Bezug auf sie ist das Volk zu betrachten

α. im Verhältniß zu sich selbst. In diesem ist es in Stände gegliedert, in Adel, Geistlichkeit und den dritten Stand etwa. Jeder dieser Stände ist selbst in sich unterschieden nach Classen: höherer, niederer Adel, hohe und niedere Geistlichkeit, der Ackerbauer, Gewerbtreibende, Handwerksmann und diese sind wieder in Zünfte unterschieden. Die Mitglieder dieser Stände sind aber Mitglieder eines und desselben Volkes; sie haben mit demselben gleichen Boden, gleiche Sprache, gleiche Gesetze gemein. So zu einem Volk gehörig ist es natürlich, daß die Glieder der verschiedenen Stände einander zugeneigt sind. Es findet ein ruhiges Verhältniß statt, so lange der Geist des Adels, der Geistlichkeit und des Volkes nicht ein selbstsüchtiger ist. Wird er dies, dann tritt die Abneigung ein, diese äußert sich und dann kommt es zu einem gegenseitigen, leidenschaftlichen Wesen. Erreicht dieses sein Aeußerstes, so kommt es zuerst zur Insurrection, dann zur Revolution, das Volk wüthet in seinen eigenen Eingeweiden. Das Verhältniß ist aber

β. das eines Volks zu andern Völkern. In ihm hören die Völker auf, einander gleichgültig zu seyn, sobald ihre materiellen Interessen in Collision kommen und die Weltge-

schichte hat gar kein Beispiel, daß je zwei Völker, die in ihren Interessen sich berührten, einander geneigt gewesen und geblieben wären. Diese gegenseitige Abneigung der Völker ist es, welche zur beharrlichen Leidenschaft geworden ist, indem theils die Habgier, theils der Ehrgeiz in dieselbe einschlägt. Ist's dahin gekommen, so gönnt keines dem andern seinen Fortbestand; der leiseste Anfang des Umschlagens in die Leidenschaft zeigt sich in den Spitznamen, die eines dem andern gibt, z. B. der windige Franzose oder gar die Franzosen (lues venerea) und umgekehrt la bête Allemande. Das ist der Anfang. Wo nun jene Collision eintritt und Habgier und Ehrgeiz rege wird, kommt es zwischen beiden auch zum Ausbruch, wie zwischen Rom und Carthago. In der Habgier geht jedes Volk darauf aus, von dem andern zu profitiren, jedes Volk will reicher werden. Ebenso mit dem Ehrgeiz, jedes will das erste seyn, Marengo, das italienische Waterloo und Waterloo, das belgische Marengo sind davon Zeugen. Jedes hat ein Kaiserreich, wenn auch das eine von tausend, das andere von zehn Jahren gestürzt. Auch jetzt liebt kein Volk das andere nach allen Friedensschlüssen, die nur verabredete Waffenstillstände sind. Waffen braucht jedes Volk. Jeder Krieg ist das ganz unzweifelhafte Zeichen, daß das Verhältniß der ruhigen Abneigung in ein Verhältniß der Leidenschaft sich umgesetzt hat. Aber schon jene allgemeine Abneigung der Völker gegen einander, die den Keim der Leidenschaft enthält, ist ein, wenn auch noch so natürliches, doch unsittliches, widerwärtiges. In diesem Unsittlichen des allgemeinen Völkerhasses, in diesen Extremen der Leidenschaft, wo ihr Untergang alle anderen Leidenschaften zum Untergang bringt, ist die Frage: woher soll der Friede kommen? wie söhnt sich die Welt mit sich selbst aus? Durch mechanische Künste und Erfindungen nimmermehr, selbst nicht durch unsere unübertroffenen Dampfmaschinen; denn durch sie vermehren sich nur die Mittel einander zu befehden; jedes Volk eignet sich

diese Künste und Erfindungen an und erhält dadurch neue physische Mittel für seine Habgier. Durch die Wissenschaften? Die Naturwissenschaften, die mathematischen, historischen sind's auch nicht; denn durch sie werden jene mechanischen Künste mehr oder weniger befördert. Das liegt Alles noch mehr oder weniger in der Sphäre der Zwietracht. Die schöne Kunst ist allerdings in der Region des Friedens, so Malerei, Musik und Poesie. Die Leier ist's, womit Orpheus die wilden Thiere zähmte; sie ist für die Völker ein Weg, einander sich zu nähern, in ihr ist nichts Feindseliges, ihr Product ist nur Erzeugniß freier Liebe. Aber die Kunst ist nicht das Aeußerste und Letzte. Vielmehr die Religion, wenn ihr Element die Liebe ist, kann die Völker mit einander versöhnen und aus jener Leidenschaft nach und nach herausreißen. Durch die Religion der Liebe nur kann die Welt mit der Welt versöhnt werden. So kann die ästhetische Kunst ein Element in dieser Religion seyn. Dabei ist aber die Voraussetzung, daß der Mensch, er gehöre welchem Zeitalter und Volk immer an, Empfänglichkeit und Fähigkeit habe zur Religion. Diese aber ist unmittelbar ein sich auf Religion beziehendes Gefühl, das Religionsgefühl.

Der Anthropologie
Dritter Theil.

Vom Religionsgefühl.

§. 65.

Eintheilung dieser Lehre.

Vom Gefühl überhaupt gibt Kant in der Einleitung zu seiner Rechtslehre folgende Definition: „Gefühl ist die Empfänglichkeit der Lust und Unlust“ und setzt hinzu: „Lust und Unlust heißen darum Gefühl, weil beides das blos Subjektive im Verhältniß unserer Vorstellungen ist und gar keine Beziehung auf ein Objekt zur möglichen Erkenntniß desselben, nicht einmal zu der unseres Zustandes enthält, da sonst selbst Empfindungen doch auch als Erkenntnißstücke auf ein Objekt bezogen werden.“ Das Bedeutsamste in dieser Angabe ist, daß das Gefühl ganz ohne Objekt, ganz gegenstandslos sey. Hierdurch unterscheidet sich das Gefühl auf das Bestimmteste von der Empfindung, in welcher der Mensch zugleich bei dem Subjekt und Objekt, bei sich und bei dem, was von ihm empfunden wird, wenigstens zugleich bei dem Inhalt der Empfindung, wenn dieser auch noch nicht objektiv geworden wäre, ist. Im Gefühl hingegen ist er lediglich bei sich. In der Empfindung also ist es möglich, daß er zwischen sich und ihrem Inhalt

schwebe, schwanke und wanke, welches dann auch wohl in die Erkenntniß eingeht; hingegen im Gefühl ist er durchaus in keinem schwankenden Zustand, das Gefühl ist ihm so das unmittelbar Gewisse. Aus dem Bewußtseyn dieser Gewißheit kann die Meinung entstehen und ist daraus entstanden, daß das Gefühl das Princip des Wissens, Wollens, Thuns und Glaubens sey, daß die Religion und ihre Theorie ihren Grund in diesem so gewissen hätten. Der ganze Mysticismus in der Natur, Kunst, Religion und Wissenschaft hat jene Meinung. Aber sie geht in Dunst auf, sobald man beachtet, daß zur Theorie und Praxis nicht nur Gewißheit, sondern auch Wahrheit gehöre, die nicht aus dem Gefühl als solchem kommen kann; denn die Wahrheit hat einen Gegenstand, in ihr hat die Vorstellung, der Gedanke ein Objekt, sie selbst ist die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstand; das Gefühl aber ist eben darin Gefühl, daß es ganz und gar keinen Gegenstand hat. Das begründende Princip kann also nicht das gegenstandslose Gefühl seyn, also auch nicht das Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers. Damit wird dem Gefühl sein Werth keineswegs genommen, es wird nur nicht überschätzt.

Das Gefühl hat das Thier mit dem Menschen gemein, in ihm ist es seiner sich so gewiß wie er. Ebendasselbe haben beide vor der Pflanze voraus. Aber die Pflanze hat mit dem Thier und mit dem Menschen die Subjektivität gemein, und Pflanze, Thier und Mensch haben diese Subjektivität vor dem unorganischen Körper voraus, der nur Substanz, aber kein Subjekt ist. Pflanzen und Thiere sind keine Substanzen als solche, sondern Subjekte. In der Substanzialität hat das Gefühl keine Stelle, denn es ist das rein Subjektive, in dem pflanzlichen Subjekt auch noch nicht, denn die Pflanze ist in ihren Organen, nicht in sich Subjekt. Erst das Thier ist in sich Subjekt, es existirt nicht in seinen Gliedern, Gefäßen, sondern diese existiren in ihm, es hat einen Kern und das ist's

eben, wodurch das Subjekt das Thierische, das lebende Subjekt ist. Das körperlich, pflanzlich, thierisch, menschlich Subjektive ist ein Natürliches; das pflanzlich, thierisch und menschlich Subjektive natürlich auf höherer Stufe, als das Substantielle, da die Pflanzen, Thiere, Menschen aus sich selber keimen und wachsen (nascuntur ex ipsis) und daher eine Natur haben. In diesem Sinn, in dieser Beschränkung auf das Thierische und Menschliche ist das Gefühl

1) Naturgefühl, nicht aber ein Gefühl von der Natur, sondern ein Gefühl in der Natur, das ihr immanente, rein subjektive. Hiermit hat die Lehre vom Religionsgefühl eine erste Aufgabe, es ist das Gefühl als Naturgefühl zu begreifen und zu verstehen.

2) Der Mensch hat vor dem Thier das Bewußtseyn seiner selbst voraus, aber er hat das Bewußtseyn seiner selbst mit Gott gemein. Der Mensch seiner selbst sich bewußt werdend oder geworden hat zu seiner Wesenheit einerseits die Intelligenz, andrerseits den Willen. In dieser seiner Wesenheit ist er sich nicht nur selbst Zweck, denn solches ist das Thier, ja die Pflanze auch, in ihr ist er fähig, seiner sich als Zweck bewußt zu werden. Aber das Leben und dessen, wenn auch anders modificirte Bedürfnisse hat der Mensch mit dem Thier gemein, ihm sind Zwecke gesetzt. Indem er sich jedoch als Zweck weiß, vermag er sich Zwecke zu setzen und bedacht zu seyn auf Erfindung von Mitteln und Werkzeugen zu diesen Zwecken. Die Macht der Verwirklichung seiner Zwecke ist nicht die Natur, sondern die Kunst. So ist er der kunstfähige und die Erzeugnisse der Kunst sind die seinigen. Die Gewißheit seiner als jenes Gefühl ist das Kunstgefühl und es zu begreifen somit eine weitere Aufgabe für diesen Theil der Anthropologie.

3) Wie weit auch die Kunst des Menschen in ihrer Ausübung reichen möge, die Natur kann nicht ihr Erzeugniß werden oder seyn. Die Sonne des Lebens und Lichts einmal

ausgelöscht, zündet er nimmer an; und ebenso mag die Macht der Natur in ihren Producten noch so weit reichen, sie selbst ist das Princip dieser Macht nicht, sondern dieses steht über ihr. Kommt der Mensch zum Bewußtseyn Gottes, so hebt sich sein Gefühl über das Kunstgefühl und Naturgefühl. Des Gedankens der Gottheit mächtig geworden, wird sein Gedanke Andachtsgefühl. Kinder lallen Gebete, Besonnene, wenn sie beten, denken und sind in ihren Gedanken über die Welt und sich emporgehoben. Also die dritte Aufgabe dieses Theiles der Anthropologie wäre das Religionsgefühl zu begreifen. Die beiden ersten, Naturgefühl und Kunstgefühl sind Bedingungen für das Werden des dritten, des Religionsgefühls, in welchem die beiden ersten aufgehoben sind. So schaut dann wohl der Mensch hinab und sein Gefühl wird Naturgefühl; er schaut in sich und um sich und sein Gefühl ist Kunstgefühl; er schaut nach Oben und sein Gefühl wird Andachtsgefühl.

Das Naturgefühl bezieht sich zurück auf die Begierde, das Kunstgefühl auf die Neigung (die Liebe dichtet, die Liebe singt, malt), das Andachtsgefühl auf die Leidenschaft; es wird zum Enthusiasmus und siegt über die gemeinen Leidenschaften; Ehrsucht, Herrschsucht, Neid vergehen in der Kirche. Sodann bezieht sich das Naturgefühl auf die Empfindung im ersten Abschnitt des zweiten Theils; das Kunstgefühl auf den zweiten Abschnitt, die Vorstellung, Einbildung und Einbildungskraft; das Andachtsgefühl auf des zweiten Theils dritten Abschnitt, auf den Gedanken. Endlich schlägt der erste Abschnitt des dritten Theils zurück auf den ersten Theil der Anthropologie, das Naturgefühl bezieht sich auf das Selbstgefühl, indem dieses in jenes eingeht; der zweite Abschnitt des dritten Theils bezieht sich ebenso zurück auf den ersten Theil der Anthropologie, besonders auf den Trieb, das Kunstgefühl bezieht sich auf den Kunsttrieb. Nur der dritte Abschnitt hat hier

keine Stelle, sondern leitet, indem mit ihm die Anthropologie systematisch schließt, zur Theologie ein.

Erster Abschnitt.

§. 66.

Das Naturgefühl.

Dasselbe ist

a. im Allgemeinen das sogenannte Lebensgefühl. Sey nämlich der Unterschied im Leben specifisch noch so groß, so ist das Gefühl bei aller dieser Verschiedenheit, indem es die Beziehung hat auf das animalische Leben, doch ein und dasselbe. Damit nun, daß das Naturgefühl im Allgemeinen Lebensgefühl genannt wird, ist im Ganzen wenig gethan. Der bloße Körper als solcher, der elementarische, das Element haben eine unbestimmte und unbestimmbare Empfänglichkeit für jede darauf gemachte Wirkung oder Einwirkung. Sey diese die der größten Macht, so behauptet der Körper in ihr seine Substantialität. Der Stein zermalmt bis zum Staub ist immer noch Substanz, der Kiesel durch chemische Einwirkung des Feuers in Glas verwandelt, ist immer noch Substanz. Hingegen die Pflanze, das Thier, der Mensch, deren Wesen die Subjektivität ist, haben nur eine beschränkte Empfänglichkeit für die auf sie gemachte Einwirkung. Das Leben und dessen Thätigkeit, als pflanzliche, vollends als animalische, hat oder ist die Macht über das Elementarische und über die Elemente und über die Körper, über alle Materialität und Substantialität. Die Lebensthätigkeit wirkt auf sie dermaßen, daß sie der Substantialität entrissen, zu blos accidentellen, ja ganz verwandelt werden. So hebt diese Lebensthätigkeit schon in der Rebe das Erdige, Wässerige u. s. f. auf und verwandelt diese Elemente in die Frucht, in die Weinbeere und in den Wein selbst. Ja im Wein genießen wir das Licht der Sonne, das Erdige, Wäs=

serige u. s. f. aber als ein verwandeltes! Die organisirende Thätigkeit also, in welcher die Substanz schon über sich hinaus und Subjekt geworden ist, hat die Macht über das Substantielle außer ihm. Dies könnte ein Wink seyn für den, der die Wunder läugnet! Hat schon die organisirende Thätigkeit der Natur Gewalt über das Substantielle, um wieviel mehr der Geist in seiner Unendlichkeit! Die Natur, sagt man, thut keine Wunder; sie bleibt ihren Gesetzen treu; in ihr ist kein Sprung. In der That ist jene Verwandelung des Substantiellen in's Subjektive ein Sprung und zwar aus dem blos mechanischen, continuirlichen fortgehen. Ist die Einwirkung so groß, daß es ihr nicht widerstehen kann, so geht es als Subjekt unter; die Pflanze, das Thier, der Mensch ist weg. So bleibt der Stein, der Fels in der größten Sonnengluth, was er ist; die Pflanze aber verdorret. Die Empfänglichkeit der Hitze in dem Grad, wie sie hier die Substanz hat, hat das Subjekt nicht. Ist die Einwirkung von Außen so beschaffen, daß seine Gegenwirkung mit der Einwirkung harmonirt, so ist das Gefühl des Lebenden als der Pflanze, des Thieres oder Menschen ein ebenso gleichförmiges Gefühl als solches, wie bei einem kerngesunden; er wird die Einwirkung nicht gewahr, das Gefühl ist, daß er nicht weiß, wie gesund er ist. Hingegen wenn die Einwirkung von Außen stärker ist, als dessen Gegenwirkung von Innen, so wird die Subjektivität bedroht, so entsteht das Gefühl der Unlust, des Unangenehmen; hingegen wird vom Subjekt gegen oder auf sie eingewirkt und die vom Subjekt ausgehende Kraft ist stärker, so entsteht die Lust. So ist das allgemeine Lebensgefühl auf der einen Seite das Wohlseyn, auf der andern das Uebelseyn. Welches die Elemente dieses Gefühls in seinem allgemeinen Unterschied seyen und welches das Princip, ist eine Aufgabe, die gelöst werden mußte, die aber in die Physiologie und Pathologie übergreift.

b. Im Besonderen begreift sich dasselbe

1) durch seinen Bezug auf die Empfindung. Sie aber ist nicht eine und die nämliche, sondern nach Verschiedenheit ihres Inhalts und dann ihres Gegenstandes selbst eine verschiedene. Ihr Princip ist der Sinn und er in seinem Unterschied von sich als einer oder der andere der fünf Sinne ist auch das Princip ihrer Verschiedenheit. Aber das der Empfindung sich associirende Gefühl ist, sey es die Lust oder die Unlust, an sich ein und dasselbe. Kommt ein Unterschied an dasselbe, so ist's durch die verschiedenen Empfindungen, auf welche es Bezug hat, und er ist ein zwar qualitativer Unterschied, aber doch sich haltend in der Bestimmtheit entweder der Lust oder der Unlust; so z. E. sind die mit der Empfindung des Saueren, Süßen, Bitteren sich verknüpfenden Gefühle qualitativ andere gegen die mit der Empfindung des Hellen, Dunkeln oder gegen die mit der Empfindung des Rauhen und Glatten verknüpften; aber gleichwohl sind sie in dieser Empfindung entweder Gefühle der Lust oder Gefühle der Unlust. Eben dieser Verschiedenheit wegen gilt in Ansehung der Naturgefühle der alte Spruch: de gustibus non est disputandum. Ist nämlich die Empfindung der Natur des Subjekts, das sie hat, oder auch nur der Natur des Organs, das sie hat, angemessen, harmonirt sie damit, so ist das mit ihr verbundene Gefühl Lust; im Gegentheil bei der Unangemessenheit der Empfindung ist es auch das Gegentheil, — Unlust. Die brennend rothe Farbe, der grelle Lichtglanz ist so zu sagen stechend, quälend; was aber für den Einen grell ist, ist für den Andern noch nicht seinem Organ unangemessen. Es begreift sich das Gefühl im Besonderen

2) durch seinen Bezug auf das Objekt zuerst der Empfindung, dann gar der Erkenntniß. Diese Beziehung ist practisch. Ist nämlich von irgend etwas die Erfahrung gemacht, daß es von dem, der die Erfahrung macht, seiner Natur gemäß behandelt, genommen, gebraucht werden könne, so verknüpft sich mit

dieser Erfahrung das Gefühl des Angenehmen oder im Gegentheil des Unangenehmen, und so hat die Empfindung in Bezug auf das Objekt eine Beziehung auf das Nützliche oder Schädliche, bleibt aber in dieser Beziehung immer noch Lust oder Unlust. So wenn z. B. der Gegenstand die Arznei wäre, ist sie herb, so ist sie, was die Empfindung von ihr angeht, unangenehm, aber in der Hoffnung gesund zu werden, nimmt sie der Kranke, Hoffnung ist Affect und so ist mit der Hoffnung das Gefühl der Lust verknüpft. Das Naturgefühl im Besonderen begreift sich

3) in Bezug auf das Subjekt, welches empfindet und fühlt. Das Gefühl ist eine Bewegung in dem Subjekt selbst und diese Bewegung ist entweder

α. eine monopathische (isolirte), oder

β. eine sympathische (sympathetische).

ad α. Ein und derselbe Gegenstand kann mittelst der Empfindung von ihm in verschiedenen Subjekten verschiedene, ja entgegengesetzte Gefühle erregen; jedes derselben hat jedes Subjekt lediglich und allein für sich und so ist das Gefühl im Besonderen das isolirte, jeder hat es als das Seine: wie gemeinsam, ist das Gefühl doch einsam. Z. B. die eintretende und dann die tiefe Nacht ist ein Gegenstand; sie erregt in der Empfindung der Kinder gemeiniglich Unlust bis zur Furcht, bei Erwachsenen keineswegs. So beim Gefühls- und Geschmacksinn. Drei unter den fünf Sinnen begünstigen ganz besonders diese Bewegung, nämlich der Tastsinn, der Geschmacksinn und der Geruchsinn. In diesen hat jeder sein Gefühl für sich; daher mit Bezug auf den mittleren der oben angeführte Spruch. In Ansehung des Gefühlssinnes kann der Unterschied bis zur Entgegensetzung gehen, der Eine hat das Gefühl des Unangenehmen im höchsten Grad, der Andere das des Angenehmen im höchsten Grad. Dieser Sinn ist für den Tyrannen der angenehmste Sinn.

ad β. In Ansehung der sympathischen Bewegung kommen die zwei andern Sinne in Betracht, nämlich der Gesichts- und der Gehörsinn. Diese beiden Sinne gehen schon über die Einzelnheit des Subjekts, über seine Abgeschlossenheit hinaus. Die sympathetischen Gefühle mittelst dieser beiden Sinne sind die höheren, besseren, edleren; denn keines derselben hat das Subjekt für sich, sondern mit andern gemein. Darum können wohl jene drei Sinne die niederen heißen und diese zwei die höheren; es ist in diesen zweien nicht das Subjekt, wie es schmeckt und riecht, sondern wie es den Himmel sieht, und die Natur um sich und wie es den Menschen vernimmt. Tritt, was den Gefühlssinn betrifft, z. B. in eine Gesellschaft ein Mann fröhlichen Angesichts, so wird jeder, der dafür empfänglich ist, zur Freude gestimmt. Mittelst des Gesichtssinnes ist jedoch noch nicht ein solches Gefühl hervorzubringen, das mit dem des Andern ganz identisch wäre; so ist z. B. das Gefühl eines mit dem Aussatz behafteten ein brennender Schmerz, der Andere, der ihn erblickt, faßt vielleicht Ekel dabei. Der Gehörsinn aber ist nach Innen gekehrt, dem Subjekt zugekehrt, während der Gesichtssinn auf die Objekte. Nun ist aber das Gefühl ein rein subjektives; daher stehen die Gehörempfindungen dem Gefühl weit näher, als die Gesichtsempfindungen und die sympathetischen Empfindungen, die durch das Gehör erregt werden, greifen weit tiefer ein, als die durch das Gesicht erregten. Der Anblick z. B. des mit der fallenden Sucht behafteten erregt Mitleid, aber wie viel stärker ist das Gefühl bei dem Wimmern des Kranken. Man will an Blinden die Erfahrung gemacht haben, daß sie insgemein mürrisch, mißtrauisch, wenigstens gleichgültig sind; an Tauben dagegen, daß sie vertraulich und heiter sind. Das bestätigt das Gesagte. Im Gefühl mittelst des Gehörsinnes, der so der höchste Sinn des Menschen ist, indem er die Sympathie veranlaßt, kommt weniger das Materielle der Empfindung, als das Formelle in

Betracht, eben weil die Gehörempfindung nur für's Formelle ist. Aber wo das Interesse des Menschen aufhört, materiell zu seyn, wo es formell wird, wendet sich das Gefühl von der Natur weg und ist es im Uebergang zum Kunstgefühl.

Schlußanmerkung. Die sympathischen Gefühle, besonders die mit den Gehörempfindungen verknüpften sind das Mittlere zwischen dem bloßen Natur- und dem Kunstgefühl. Jene Gefühle sind nämlich einerseits noch Naturgefühle, indem sie eben den Gehörempfindungen associirt sind und so ist ihre Sphäre auf dieser Seite die Lebendigkeit mit dem Selbstgefühl als solchem in der animalischen Individualität, es sind Gefühle jenseits des Selbstbewußtseyns, der Mensch hat sie mit dem Thier noch gemein, so hoch sie mittelst des Gehörsinnes stehn. Schnattert eine Gans, so schnattern sie alle. Aber eben jene Mitgefühle sind andrerseits zugleich nicht mehr bloße Naturgefühle, nicht mehr jenseits des Selbstbewußtseyns, sondern ihre Sphäre ist das Selbstbewußtseyn. Sie auf dieser Seite können schon ästhetische Gefühle heißen und hier hat der Mensch sie vor dem Thier voraus. Es ist nämlich, was die eine Seite betrifft, die Natur selbst, welche den Ton angibt, als sey sie die fühlende und es ist der Mensch, der durch ihren Ton zu Gefühlen gestimmt wird, als sey er der mit der Natur sympathisirende. Aber das, daß er mit der Natur sympathisirt, ist schon die andere Seite dieser Gefühle, auf welcher sie eben im Selbstbewußtseyn sympathetische Gefühle sind. So z. E. an einem heiteren Frühlingstage und in einer dem Entstehen sympathetischer Gefühle angemessenen Landschaft wird der Mensch durch das Plätschern der Bäche, das Säuseln des Windes, das Summen der Insecten, das Rauschen der Blättern (da gibt die Natur den Ton an) zu Gefühlen gestimmt, — das Thier nicht, so heiter auch der Tag und so anklingend der Ton seyn mag. Mit dieser Sympathie ist es denn auch möglich, das Kunstgefühl zu fassen und zu begreifen.

Zweiter Abschnitt.

§. 67.

Das Kunstgefühl.

Uebergang.

Das Kunstgefühl ist zunächst in jenem Bezug auf das Naturgefühl als durch die Gehörempfindung vermitteltes, sympathetisches wesentlich das musikalische Gefühl. Im Vernehmen bloßer Naturtöne, wenn sie auch wie die der Aeolsharfe oder Nachtigall die reinsten, lieblichsten und in ihrem Verhältniß steigende oder fallende sind, ist das Gefühl noch keineswegs ein musikalisches; denn in ihnen und ihrem Vernehmen hält das Gefühl sich noch ganz im Selbstgefühl, also noch jenseits des Selbstbewußtseyns. Aber das musikalische Gefühl gehört in die Sphäre des Selbstbewußtseyns; denn in Ansehung seiner gibt nicht die willenlose und bewußtlose Natur, sondern der menschliche Geist denkend und wollend den Ton an; ihn allerdings für die Empfindung mittelst des Gehörsinnes, aber so, daß es dabei nicht geradezu auf den Inhalt der Empfindung oder gar auf ihren Gegenstand, sondern nur auf ihre Form ankommt in der Bewegung der einen zur andern, in dem Rhythmus, der Harmonie und Melodie dieser Bewegung. Aber diese drei Stücke, das Rhythmische, Harmonische, Melodische bis zu seinen Principien ist ein rein formelles. Diese Form hat ihre Gesetze und diesen Gesetzen gemäß verfährt der menschliche Geist, sey es, daß er das Bewußtseyn dieser Gesetze noch nicht, oder daß er es bereits habe. Wodurch von Außen her für das Gehör die Empfindungen angeregt werden, ist angehend ihre Form gleichgültig, so wenig es gleichgültig sey angehend das Subjekt, das mittelst dieser Form zum musikalischen Gefühl kommt. Sie können angeregt werden durch Instrumente, die qualitativ verschieden sind. Das

Instrument kann aber auch der Mensch selbst seyn durch seine Stimme; dann ist er es, der mittelst seiner Empfindung das musikalische Gefühl erregt, er singt und hier ist freilich der Unterschied auch qualitativ zwischen den Empfindungen aus der Brust des Menschen oder aus einem Instrument.

Das Entstehen des musikalischen Gefühls ist bedingt einerseits durch die Gehörempfindungen. Von dieser Empfindung kann das Subjekt eine Vorstellung erhalten und haben und von der Form in ihrer Bewegung gleicher Weise, und diese Vorstellung kann von ihm bezeichnet werden; die Noten sind Zeichen für Töne, wie diese empfunden werden in dieser formellen Bewegung. Noten sind zu lesen, aber dieses Lesen der Noten bringt die Leser nicht zu dem Gefühl; sie müssen abgespielt, abgesungen werden. Andrerseits ist sein Entstehen bedingt durch einen Gedanken, den der Mensch hat, welcher die Empfindungen in jenes formelle Verhältniß setzt. Dieser Gedanke geht in die Bewegung selbst mit ein, hält sich in ihr und hält alle Variationen der Bewegung mit einander zusammen. So ist der, welcher den Gedanken hat, der Compositeur. Aber für den Gedanken hat der Mensch nicht etwa den Ton, sondern das Wort, jenen hat er für die Empfindung. Dieses Wort als ein einzelnes (singulum vocabulum), oder als ein Satz, oder als ein Complex von Worten und Sätzen, als ein ganzes Gedicht ist die Unterlage für die Empfindungen, welche das Entstehen des musikalischen Gedankens bedingt. Der Text, z. B. Halleluja (das oft gesprochen Langeweile erzeugen würde, bei Händel es aber gewiß nicht thut), ist nur Unterlage, nur Beiwerk, die Töne sind das Wesentliche. Also kommt auf den Text nichts an und das erbärmlichste Gedicht kann dem größten Kunstwerk untergelegt werden, wie z. B. in der Zauberflöte. Wer hört dagegen Wielands Alceste, die Reichard componirt hat. Als reines Kunstgefühl im Verhältniß zu den Neigungen der Menschen und besonders zu ihren edel-

sten Neigungen, die Liebe zu Gott, zu den Frauen sind ihr Gegenstand. Aber die Musik kann mißbraucht werden, es kann auch das Gelüsten, die Lüsternheit, die Begierde eintreten in das Musikalische; die niedrigsten Begierden werden angeregt; so daß das Thier selbst für die Musik mit Bezug auf den Geschlechtstrieb Empfänglichkeit hat, wie z. B. der Elephant; (dies zeigte sich in Paris, wo ein Elephantenpaar durch Ohrenkitzel im Geschlechtstrieb angeregt wurde.)

A. Begriff des Kunstgefühls.

Für den Begriff des Kunstgefühls selbst ist die Reflexion auf dasselbe als musikalisches unzureichend. Mittelst ihrer kann zur Noth die Entstehung des musikalischen begriffen werden, aber nicht als Kunstgefühl, welches noch ein anderes, als musikalisches seyn kann. Kant hat in seiner Kritik der Urtheilskraft, deren erster Theil vom ästhetischen Gefühl und Kunstwerk handelt, das musikalische Gefühl ganz beseitigt, nicht als wenn er keinen Sinn dafür gehabt hätte, sondern weil er wohl ahnen mochte, daß mit Betrachtung dieses Gefühls es nicht möglich sey, das Kunstgefühl vollständig zu begreifen. Warum aber kann das Kunstgefühl nicht durch Reflexion auf das musikalische begriffen werden? Dazu, daß begriffen werde, gehört neben der Reflexion auf das Subjektive auch die auf das Objektive und diese letztere ist beim musikalischen Gefühl sehr schwer, ja fast unmöglich, weil dieses mit der innigsten Empfindung verknüpft und als Gefühl rein subjektiv ist. Aus der Structur der Geige, der Kehle, aus dem Generalbaß begreifst Du nicht das Gefühl. Für die Lösung der Aufgabe: wie entsteht das Kunstgefühl und wie steht es von seinem Ursprung aus zu begreifen, ist also zu abstrahiren von jener ersten Bestimmtheit, die dasselbe hat und in der es das musikalische ist. Das Begreifen ist überhaupt vermittelt durch ein Urtheilen; nun steht zwar ein musikalisches Kunstwerk zu beurtheilen; denn das ist ein Werk in Noten gesetzt und von Noten abgespielt bis zum Resultat,

welches das Gelungenste sey. Palästrina, Händel und Mozart können hier gegen einander stehen. Aber es gilt das Gefühl zu begreifen und nicht ein Werk, wodurch dasselbe angeregt werde. So genau daher mittelst der Beurtheilung musikalischer Werke die Erkenntniß derselben seyn möge, so ist sie doch nicht die Erkenntniß des Gefühls. Das intelligente Subjekt vermag über seine Gefühle mit Bezug auf den Gegenstand, auf das Objekt der oder das empfunden und mittelst dessen die Empfindung erregt wird, zu urtheilen; in diesen Urtheilen, wenn das intelligente Subjekt dieselben fällt, ist das Prädicat eben ein Gefühl des logischen Subjekts. Das Prädicat, worauf das Gefühl als Subjekt sich bezieht und welches gegen das Gefühl das Objekt ist, sey welches es wolle, das Prädicat ist das Gefühl und hier sind die Urtheile dieser Art, nenne man sie ästhetische Urtheile, überhaupt folgende drei:

1) die Lilie duftet angenehm,

2) die Rose ist schön,

3) das heranziehende Gewitter ist erhaben.

In allen drei Urtheilen ist das Prädicat, wie sie unmittelbar gefällt werden, ein Gefühl; aber das Gefühl ist gegenstandslos, rein subjektiv, ist, obzwar Prädicat eines Urtheils, keine Bestimmtheit, die das logische Subjekt habe, kein Bestandstück unserer Erkenntniß. Das Urtheil ist also nicht dadurch möglich, daß das Prädicat auf's logische Subjekt bezogen wird, sondern dadurch, daß das Prädicat sich auf das intelligente urtheilende Subjekt bezieht. Das wird durch Gegensätze klar, also

ad 1. Die Lilie ist ein Zwiebelgewächs, hat fünf Blätter und ist weiß von Farbe. Zwiebelgewächs, fünfblätterig, weiß seyn sind Prädicate, die sich auf das logische Subjekt Lilie beziehen und die gefunden werden durch Reflexion. Auf das logische Subjekt aber: die Lilie duftet angenehm, da bezieht sich nur noch die Copula duftet; aber das Prädicat

angenehm bezieht sich nicht auf die Lilie und so ist dieses schon kein blos logisches, sondern ein ästhetisches Urtheil.

ad 2. Die Rose ist eine Centifolie, oder sie ist eine Moosrose, ihre Farbe ist insgemein die rothe, sie ist kein Zwiebel-, sondern ein Staudengewächs; das sind lauter Prädicate, welche die Rose an sich hat und gehört so in die Botanik. Aber die Rose ist schön! hier ist das Prädicat nicht der Rose angehörig, sondern es ist in Dir, durch Dich.

ad 3. Es zieht ein schweres Gewitter heran, die Wolken hängen tief, die Blitze fahren herum; das sind keine Gefühle, sondern Vorstellungen und Begriffe. Aber heißt es: das Gewitter ist erhaben, so hat das Urtheil ein Prädicat, welches das des logischen Subjekts ist nur mittelst des Gefühls. Das Prädicat wird daher auch nicht von dem Menschen gefällt, der vor dem Gewitter zittert und sich fürchtet.

B. Entstehung des Kunstgefühls.

Sie ist, wie schon wo dasselbe das blos musikalische ist, einerseits bedingt

a. durch die Empfindung. Diese ist eine einzelne und wie alles Einzelne eine begrenzte;

b. durch den Gedanken. Er aber ist der allgemeine und in seiner Allgemeinheit unbegrenzt, unendlich.

Das Kunstgefühl also ist bedingt durch das Endliche der Empfindung und das Unendliche des Gedankens. Aber das Endliche ist das Gegentheil des Unendlichen; beide sind einander also opponirt, schließen einander aus und beide, das Unendliche des Gedankens und das Endliche der Empfindung sind doch die Bedingungen der Entstehung des Kunstgefühls; es in seinem Entstehen und als entstanden ist durch beide bedingt, — beide sind aber einander entgegen. Dieser Gegensatz und Widerspruch beider ist aufgehoben

c. in einer Vorstellung, einem Bild. Sie vereinigt beide mit einander und so ist es die Vorstellung, in der das Kunst-

gefühl entsteht und in der dasselbe sein Bestehen hat. Z. B. ein Mensch hat kraft seiner Genialität die beiden Bedingungen für das Entstehen des Kunstgefühls gefaßt und er erschafft eine Vorstellung, in welcher jene beiden Elemente mit einander vereinigt sind, sodann — er läßt es nicht bei dieser Vorstellung; sie ist eine Seele, die er erschaffen hat, er gibt ihr einen Leib, er stellt die Vorstellung dar. Wer das Werk anschaut, kann mittelst der Anschauung zu derselben Vorstellung gelangen, so daß sein Gefühl das Kunstgefühl werden und seyn muß, wie es das Gefühl der erschaffenden Kunst selbst war. Die Empfindung durch mehr als einen Sinn sey z. B. die eines Mannes von einem andern; sie ist begrenzt, endlich; aber gesetzt, der den einen so sieht, hat zugleich den Gedanken einer unendlichen Macht, den er im Gegensatz gegen jene Erfahrung hat, und greift beides in einem Bild zusammen, gibt dieser Vorstellung eine Gestalt, führt es aus, — da steht der menschliche Gott, der göttliche Mensch und der Künstler beugt sich vor seinem Werk. So beim Bildhauer, ähnlich beim Architecten, Maler und Dichter.

C. Worin hat aber das Kunstgefühl sein Bestehen? Was ist sein Wesen? Wie ist es beschaffen?

In der Vorstellung, welche das Entstehen desselben vermittelt, sind die beiden Bedingungen dieses Entstehens vereinigt und zwar entweder

α. so, daß zwischen ihnen in jener Vorstellung noch ein Unterschied bleibt, der jedoch kein Widerspruch mehr, sondern nur ein Contrast ist. Dieser Contrast wird gefühlt und das Gefühl desselben ist das Erhabene, worüber (περὶ ὕψους) Longinus zuerst eine Abhandlung schrieb; oder

β. so, daß beide Bedingungen gegenseitig in einander eingehen, daß das Unendliche verendlicht, das Endliche verunendlicht wird, wo beide in der Identität mit einander sind und das Gefühl das des Schönen ist. Der Sinnenreiz, das An-

lockende, ein Materielles bleibt daraus entfernt. So nun ist das Erhabene und das Schöne als ästhetische Gefühle Prädicat eines logischen Subjekts und dieses Subjekt ist

1) die Vorstellung des Menschen von der ihm gegenwärtigen Natur. Diese Vorstellung ist eine objektive, ihr Princip ist der Sinn im Empfinden und Anschauen. Knüpft sich an sie das Gefühl des Contrastes in ihr, oder, was dasselbe ist, im Objekt in der Natur, so ist das Gefühl des Erhabenen als Prädicat der Natur. Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft unterscheidet das mathematisch und das dynamisch Erhabene, jedoch nur mit Bezug auf die Natur. Z. E. der gestirnte Himmel in einer, wenn auch nicht mondhellen, doch klaren Nacht; jeder wird gesehen, es sind deren unbestimmbar viele. Das ist die Vorstellung. Regt sich in dem Menschen, der diese Vorstellung, die begrenzt bleibt, hat, der Gedanke an das Unendliche, und verknüpft sich dieser Gedanke mit der Vorstellung und entsteht ein Contrast und wird das Erhabene, so ist es das mathematisch Erhabene. So auch das Meer im Sturm; wo die Wellen an einander schlagen, sich heben, sinken, schäumen, am Ufer zerschellen. Dieser Anblick für den, der am Ufer steht, oder vielleicht im Schiff, worauf die Menschen mit Wogen und Stürmen kämpfen, erregt den unendlichen Gedanken an eine Macht, die über Menschen und Meeren steht. Dies das dynamisch Erhabene. Das präsente Objekt, wie es empfunden und geschaut wird, kann aber auch ein solches seyn, bei dessen Wahrnehmung sich der Gedanke so verhält, daß beide mit einander nicht im Contrast, sondern identisch sind. Dann ist das entstandene Gefühl das Naturschöne, wie z. B. beim Anblick der Rose, einer lachenden Landschaft u. s. w.

2) Jene Vorstellung kann aber die von einem Werk, durch den Menschen selbst sich hervorbringend oder hervorgebracht, von einem Kunstwerk seyn, dessen Schöpfer er ist. Dann ist die Vorstellung eine subjektive. Die Veranlassung, daß der

Mensch diese Vorstellung producirt, wird ihm wohl gegeben durch eine objektive Vorstellung; aber nur die Veranlassung. Es ist alsdann nicht der Sinn, sondern die productive Einbildungskraft als Phantasie das Princip dieser Vorstellung, und werden die beiden Bedingungen, die das Entstehen des Kunstgefühls hat, in einer zweiten Vorstellung gehalten, welche das Vermittelnde ist, so wird es eben diese zweite Vorstellung seyn, mittelst deren das Kunstgefühl als das des Erhabenen und Schönen entsteht. Es ist dann das Schöne die Kunst in ihren Schöpfungen, was gefühlt wird. Z. B. bei Homer, wo es heißt: „bewegt Zeus seine Augenbraunen, so erbebt der Olymp in seinen tiefsten Tiefen," oder noch höher, wenn der heilige Dichter sagt: „es werde Licht und es ward Licht," das Wort ist Macht, das Licht ist das Werk. Ebenso beim Anblick eines griechischen Göttertempels; in der Anordnung ist die Identität des Endlichen und Unendlichen, das Schöne. Die Kunst steht über der Natur, wie der Mensch durch seine Vernunft über seinen Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen und durch seinen Willen über seinen Trieben, Begierden und Leidenschaften steht. Die Kunst ist sein, die Natur ist keine Künstlerin. Kraft seiner Intelligenz und seines Willens entwirft er Begriffe, welche Zwecke sind, setzt sie zu Zwecken und darin beweist er sich schon als Künstler. Die Werke, die er hervorbringt, sind nun aber blos Mittel zur Erreichung der Zwecke, die er sich gesetzt hat. So ist seine Kunst die mechanische und was er in ihr leistet, leistet er in ihr für die Lebensbedürfnisse. In ihm kommen vor die Prädicate des Nützlichen und Schädlichen, so wie des Eigennützigen und Gemeinnützigen; schön und erhaben ist es nicht. Ein mechanisches Kunstwerk kann nur bewundernswürdig seyn für den, welcher seine Einrichtung nicht begreift; aber die Bewunderung, das Staunen sind Affecte, keine Gefühle. Wenn aber das Werk, welches der Mensch kraft seiner Willensfreiheit

erfindet, selbst Zweck ist, dann ist es ein Werk der ästhetischen Kunst und seine Prädicate sind dann das Erhabene und Schöne. So ist eine Idylle des Theokrit schön für den, welcher Sinn für's Schöne hat und etwa verglichen mit den Elementen des Euklides ist sie unnütz, aber schön. So ist ein Tyrtäisches Kriegslied erhaben gegen die Idylle Theokrit's.

Schluß. Das Gefühl des Schönen und das des Erhabenen sind selbst von einander verschieden, das Schöne ist nicht das Erhabene und das Erhabene nicht das Schöne. Dieser Unterschied nun, in welchem beide Gefühle sich außer einander halten und nach einander, entspricht dem Wesen des menschlichen Geistes nicht, welcher in sich und für sich der eine und selbe und dessen Wesenheit die absolute Identität mit sich ist. Jeder Unterschied also, in dem er sich verwirklicht und in den er kommt, ist ein solcher, bei dem es sein Bewenden nicht haben kann, der aufgehoben und überwunden werden muß, damit der Geist in seiner Einheit bestehe. Wie wird aber jener Unterschied aufgehoben, so daß es zur Einheit beider komme? Hierbei merke: daß das Erhabene vorerst für sich besteht, rein als solches, sey es das Erhabene der Natur oder Kunst, z. B. himmelanstrebende Felsen, hohe Gletscher, Gebirgsmassen, ein gewaltiger Strom, der über sie herabstürzt, sind Gegenstände blos des Erhabenen. Die Rose dagegen ist nur schön. Das Gefühl des Erhabenen ist mit dem des Schönen nicht zu verknüpfen. So auch bei der Kunst. Ein Idyll, wie die Theokritischen, selbst auch die des Virgil und die von Geßner sind nur schön. Aber der menschliche Geist will beides mit einander verbinden und versucht dieses so, daß entweder in der Einheit beider Gefühle dem Erhabenen das Schöne, wie z. B. in Schiller's Wallenstein oder wie in Goethe's Iphigenie dem Schönen das Erhabene subordinirt wird! dann ist das Werk das in seiner Erhabenheit

schöne oder das in seiner Schönheit erhabene. Wie jene beiden Dichter einander gegenüberstehen, so steht Shakespeare sich selbst gegenüber; in dem einen Werk herrscht das Schöne, in dem andern das Erhabene vor. Aber diese Einheit beider Gefühle ist in jener Subordination doch nur eine relative, die Gefühle sind und bleiben verschieden und das ist's, was den Menschen nicht befriedigt; ihn befriedigt also ebenso wenig die Kunst, als die Natur. Es gilt, daß das Erhabene das Schöne werde, dann ist es aber nicht mehr das Erhabene, daß das Schöne das Erhabene werde, dann ist es aber nicht mehr das Schöne. Beider Seyn muß sich einander aufheben, ohne daß aber die Gefühle davon gehoben werden. So hebt sich das Gefühl ganz aus der Endlichkeit der Empfindungen, aus der Beschränktheit der Vorstellungen in die Unendlichkeit des Gedankens. Der Gegenstand des Gedankens ist so der der negirten Endlichkeit; des scholastisch sogenannten ens perfectissimum, realissimum, omnibus numeris absolutum, יְהֹוָה, Allah, — Gott! Ist der Mensch zu diesem Gedanken gekommen und richtet sich darauf sein Geist, denkt er an Gott in der Andacht, so entsteht auch ein Gefühl, das zur Voraussetzung das Natur- und Kunstgefühl hatte, aber nicht mehr hat, weil in ihm beide aufgegangen sind. Die Religion ist die Sphäre dieses Andachtsgefühls und es heißt daher Religionsgefühl.

Dritter Abschnitt.

§. 68.

Das Religionsgefühl selbst.

Es sind

1) wenigstens die organischen Naturproducte Zwecke für sich; denn jedes solcher ist ein verwirklichter Begriff, welcher,

wie er realisirt wird, Zweck ist. So das keimende, existirende Pflanzenindividuum, ein organisches Naturproduct ist Zweck für sich; denn mittelst der Species ist die Pflanzengattung in ihm realisirt. Die productive Natur aber, natura naturans, bei Spinoza, obzwar ihre Producte Zwecke für sich seyen, ist doch nicht selbst die begreifende, den Begriff entwerfende und mit Bewußtseyn und Willen den entworfenen Begriff vollbringende. Die Natur weiß nicht, was sie thut, und thut, was sie nicht weiß.

2) Die Werke der Kunst, die Artefacten sind als die einerseits mechanischen, Mittel für Zwecke, aber doch nur möglich durch den Zweck, folglich durch den Begriff, der mittelst ihrer realisirt wird oder realisirt werden soll. Andrerseits sind sie als die der freien oder ästhetischen Kunst jedes Zweck für sich. Der Schöpfer dieser Werke ist der Mensch, die Intelligenz; das Princip derselben ist das ingenium hominis. Der Mensch, indem er producirt oder schafft, weiß, was er will, und thut, was er weiß. Aber so vollkommen das Werk sey, das er als ästhetischer Künstler erschafft und so sehr es in dieser Vollkommenheit Zweck für sich sey, vermag er Eins doch nicht: das Bewußtseyn, daß es existire und Zweck für sich sey, anzuerschaffen; das Bewußtseyn, die Seele kann kein Künstler seinem Werk anerschaffen. Die Muhamedaner leiden in ihren Tempeln keine Werke der Kunst, weder der Malerei, noch der Sculptur; sie sagen: der Künstler kann ja seinen Werken keine Seele geben und diese Werke, die er erschafft, werden einst an ihn gehen und von ihm fordern, daß er ihnen Seele gebe, was er nicht vermag. Allerdings können die Gestalten, welche der Dichter erschafft, gelebt haben, beseelt gewesen und ihrer als solcher sich bewußt gewesen seyn. Aber so wie der Dichter diese Personen aus der Historie nimmt, sie in die Handlung setzt, Reden führen läßt, sind diese Handlungen und Reden, und selbst, was an seinen Personen sich mit

ihnen ereignet, seine Schöpfungen; den alten Tell citirt uns Schiller nicht wieder.

3) Der Mensch selbst, der das Subjekt des Natur- und Kunstgefühls ist, wird, indem er seiner selbst sich bewußt wird, auch dessen sich bewußt, daß er Zweck für sich selbst sey. Als dieser ist er vorerst der Begriff seiner selbst und indem er selbst diesen Begriff seiner selbst realisirt, indem er sich zu dem macht, als der er sich begreift, ist er der realisirte Zweck seiner selbst. Was aus ihm wird innerhalb des Bewußtseyns seiner, dazu macht und hat er sich selbst gemacht; den Character, den er erhält, gibt er sich selbst, die Bestimmtheit seines Verstandes, seines Willens; gerecht, gütig, vertrauensvoll ist der Character, den er sich gibt. Hier tritt demnach ein Unterschied ein zwischen den Kunstwerken, die der Mensch erschafft, und zwischen sich, der sich selbst erschafft. Dieser Unterschied wird deutlich durch folgende Vergleichung. Ein Tempel, z. B. wie die Peterskirche in Rom war in dem Geist ihres Schöpfers eine Idee; dieser Künstler realisirte dieselbe und sie ward zum Tempel. Sie war sich selbst Zweck, sich selbst genug, ohne die Versammlung darin. Aber in diesem Tempel weiß keine Säule von der anderen, kein Stein vom anderen, der Tempel weiß sich nicht als Zweck. Nun vergleicht Paulus in seinen Briefen die Einheit der Gläubigen (τὴν ἐκκλησίαν) mit einem Tempel: ἔστε νάος τοῦ θεοῦ! Welcher Tempel gegen die Peterskirche! Jeder Stein weiß von dem andern, jeder Theil, jeder Gläubige weiß von sich und von dem andern; der Tempel, die Gemeinde weiß sich als Zweck, — sie aber ist kein Kunstwerk; Paulus war kein Architect! Die Religion nun vorerst ganz abstract und ganz allgemein ist eben nichts anderes, als das Bewußtseyn des Menschen, sich selbst Zweck zu seyn, und dieses Bewußtseyn zugleich mit Bezug auf einen Zweck aller Zwecke, auf einen unendlichen Endzweck. In diesem Bezug erhebt sich das Bewußtseyn, indem jenes

Beziehen ein an den Endzweck Denken ist, ein sich zu dem Unendlichen Erheben, die Andacht. Wo nun zwar der Mensch darin bereits sich über das Thier erhoben hat, daß er seiner selbst und der Natur außer ihm sich bewußt geworden ist, aber wo er das Bewußtseyn seiner selbst, daß er Zweck sey, nicht hat, ist auch keine Religion. Es kann der Mensch seiner als des Zwecks recht bestimmt sich bewußt seyn, aber es fehlt noch jener Bezug oder er hat ihn aufgegeben, so ist noch keine Religion. Dieser Fall kommt vor und Cicero hat Unrecht, indem er das Gegentheil behauptet. Auch mit dem Bewußtseyn seiner als Zweck, ohne jenen Bezug tritt die Religion wieder weg. So besonders bei den Hochmüthigen, Gewaltigen, wie bei den Franzosen in Deutschland unter Napoleon. Also die Wesenheit des Menschen ist die Religion, sie ist das dem Geist im Einzelnen wie im Allgemeinen sub- und objektiv Wesentliche, gleichsam seine Substanz und ist in ihr als Gefühl enthalten und wie unendlich höher ist es, als das Selbstgefühl, Naturgefühl, Kunstgefühl! Aber die Religion ist vorerst noch ganz abstract; das Andachtsgefühl, dessen Entstehen und Begriff wir suchen, kann also in dieser Allgemeinheit nur ganz abstract gefaßt werden. Indessen ist dann doch das Subjekt, das seiner sich bewußt ist, indem es sich selbst Zweck ist und als solchen weiß,

a. zugleich lebendes. Der Mensch, der sich zu seyn weiß, wird zugleich seiner sich, als dessen, der nicht nur ist, sondern auch lebt, bewußt. Ist das Selbstbewußtseyn mit dem sich Zweck seyn und mit dem Bezug auf den Endzweck das Wesen des Menschen, so ist das Leben, welches er als sein Leben weiß, zwar nicht dieses Wesen, aber das, was dieses Wesen hat. Das Bewußtseyn des Menschen von ihm ist bedingt durch den Sinn im Gefühl, in der Empfindung, in der Vorstellung, in der Erfahrung vom Leben und durch diese Bedingung ist die Religion als das betrachtete Bewußtseyn

aus dem Unbestimmten, blos Abstracten heraus, hat eine Bestimmtheit und kann die Religion des Sinnes genannt werden. Das Gefühl der Andacht in ihr wird von dem Sinn afficirt und ist so das Religionsgefühl in der Bestimmtheit des Sinnlichen. Aber der Mensch ist nicht nur seiner sich bewußt und hat nicht nur das Leben, sondern er vermag auch

b. sich und das Leben und die Umgebungen, worin er lebt, zu begreifen, zu verstehen. Er hat, indem er dazu gelangt, Verstand, und die Religion mit Bezug des Verstandes auf sie wird durch ihn gleicher Weise bestimmt. In dieser Bestimmtheit ist sie Religion des Verstandes und das ihr immanente Andachtsgefühl ist in der Bestimmtheit des Verständigen.

c. Das Verstehen ist ein distinctes Denken. Der Mensch als Zweck seiner sich bewußt werdend, vermag auch der concret denkende zu seyn. Das concrete Denken ist aber das vernünftige Denken und der Mensch hat nicht nur Verstand, sondern Vernunft. Seine Religion, auf welche seine Vernunft sich bezieht und die durch die Vernunft bestimmt ist, ist die Vernunftreligion und das ihr immanente Gefühl ist das Religionsgefühl in der Bestimmtheit des Vernünftigen. In dieser dreifachen Bestimmtheit ist es zu untersuchen.

I.

Das Religionsgefühl in der Bestimmtheit des Sinnlichen.

Die Sinnenthätigkeit ist eine zweifache; nämlich

a. die percipirende oder empfindende und

b. die intuirende, intuitive, schauende Thätigkeit.

Sie selbst, die sensitive in beiderlei Weise ist die Bedingung der Entstehung des Selbstbewußtseyns. In der Religion nun ist der Mensch der seiner sich bewußte und zugleich der der Welt außer ihm, der Natur bewußte. In ihr also

sind das Ich und die Welt einander gegenüber so, daß jenes, wie es sich weiß, auch ein Bewußtseyn von ihr hat.

ad a. Das Bewußtseyn des intelligenten Subjekts: sich selbst Zweck zu seyn, ist, indem es sich als empfindendes verhält, seine Religion als die der Empfindung. Aber Religion kann sie nicht seyn, ohne daß in ihr außer jener percipirenden oder empfindenden Thätigkeit auch die denkende sey, indem das Denken nur die Beziehung hat auf den Endzweck. Jedoch herrscht in der Religion, so lange sie die des Sinnes ist, das Empfinden vor dem Denken vor, so daß in Allem, was empfunden, wahrgenommen und erfahren wird, ein und dasselbe als seyend darin gedacht wird. In allen Naturerscheinungen, wie sie dem Menschen durch seine Sinne sich darbieten, ist es ein und dasselbe Wesen. So ist die Religion der Empfindung die pantheistische, in ihrem ersten Anfang die Religion der Zauberei, der Fetischdienst, höher hinauf die altindische, brahmanische. Das Andachtsgefühl in dieser Religion ist das Gefühl der absoluten Abhängigkeit des Menschen, verknüpft mit einer gänzlichen Hingebung seiner selbst bis zur Vernichtung noch ganz ohne die Ahnung seiner Persönlichkeit, wie wenn der Mensch nicht Zweck für sich wäre, sondern nur jene in Allem sichtbar waltende Macht. Auf sich setzt der Brahmadiener keinen Werth, das Individuum geht auf im All, es spricht: ich bin Brahm, das Weltall selbst. Daher Schleiermacher als in seinem abhängigen Pantheismus das Andachts= als Abhängigkeitsgefühl selbst zum Grund der Wissenschaft machen konnte. Er hat es selbst für das Princip der christlichen Religion genommen; sie aber ist weit darüber weg, Naturreligion zu seyn. Es wäre somit unbegreiflich, wie er mit seiner Dialectik einen solchen Mißgriff thun konnte, wenn man nicht schon aus seinen Reden über die Religion an ihre Verächter, wüßte, daß sein Grundgedanke eben ein pantheistischer ist, nicht jener rohe

der indischen Religion, sondern ein sublimirter, wie der Spinozismus, ein in die Anschauung gebrachter, aber ein Pantheismus und da ist das Abhängigkeitsgefühl freilich nothwendig das Princip aller Bildung und Religion des Menschen.

ad b. Die Anschauung als die des seiner sich bewußt gewordenen Subjekts ist keine Function des Sinnes, sondern der Einbildungskraft, vornehmlich als Phantasie. Vorstellungen als Bilder sind die, welche kraft seiner Phantasie selbst erzeugt oder hervorgebracht werden. Aber der Mensch ist nicht nur der empfindende und schauende, sondern auch der denkende und der größte Gedanke, den er vermag, ist der Gedanke des unendlich vollkommenen Wesens. Aber die denkende Thätigkeit ist vorerst jener anschauenden, der Verstand und die Vernunft der Phantasie subordinirt. Ihre Producte sind Bilder und deren sind viele und mannigfaltige. Jener Gedanke aber des ewigen und göttlichen Wesens ist der eine und selbe. Auf ihn gehen diese vielen Vorstellungen als Bilder und so wird in dieser Subordination die Religion des Menschen, wenn auch nur in der Ahnung des einzigen, ewigen und unendlichen Gottes, die polytheistische. Die Natur in der Verschiedenheit und Vielfältigkeit ihrer Erzeugnisse und Erscheinungen ist die äußere Veranlassung für den Menschen, der Schöpfer der mannigfaltigsten Vorstellungen zu seyn; diesen gibt er Gestalt und so hat er Götter. Wenn aber jene Religion der Empfindung Naturreligion war, so ist die Religion der Anschauung Kunstreligion. Die Vorstellungen, sowie die Gestalten sind vom Menschen hervorgebracht in harmonischer Schönheit. So ist die Religion der Kunst die Religion des Schönen, wie sie es bei den Griechen war. Das Gefühl der Andacht in dieser Religion wird nicht angeregt durch die Natur als solche, nicht durch einzelne Naturerscheinungen; es betet der Mensch nicht die Sonne an, nicht den Mond, nicht die Erde, er hat in der Ahnung des von

der Natur unterschiedenen göttlichen Wesens, in einer Vorstellung, ein Bild, das sich und dessen Gegenstand auf die Natur und deren Erzeugnisse bezieht. Die Anschauung ist z. B. nicht die der Sonne, sondern des Bildes, welches den Gott, den Helios, Apollo darstellt. Das Andachtsgefühl nun ist in Beziehung auf Gott auch hier das Gefühl der Abhängigkeit, aber im Unterschied von der Natur. So schon in Aegypten, wenn auch die Götter Thierlarven trugen. Aber eben weil es die Anschauung der Gestalt ist, ist noch in der Ahnung des einzigen Gottes die Abhängigkeit, die Götter selbst sind abhängig von einer über ihnen stehenden Macht. Aber in seinem Verhältniß zur Natur und in seinem Verhältniß als Mitglied eines Volkes zu jedem anderen Volk ist das Gefühl des Menschen das seiner Selbstständigkeit und Persönlichkeit. Doch tritt noch nicht die individuelle Persönlichkeit heraus. Sich selbst war der Spartaner unbedeutend, bedeutend war er nur in der Persönlichkeit seines Volks.

II.

Das Religionsgefühl in der Bestimmtheit des Verständigen.

Die intellectuelle Thätigkeit ist gleichfalls eine zweifache, nämlich einerseits

die reflectirende und andrerseits

die abstrahirende,

jedoch ohne daß jene, die sich von dieser unterscheidet, von ihr getrennt oder auch nur trennbar sey, vielmehr so, daß diese Thätigkeit

a. die in der Abstraction reflectirende und

b. die in der Reflexion abstrahirende ist.

So ist sie die Grundlage der Religion in zweifacher Form.

ad a. Die abstrahirende Thätigkeit hat zu ihrer Voraussetzung die reflectirende. Es wird vordersamst vom Men-

schen, wie er sie wahrnimmt, erkennt, auf die Natur reflectirt und die Reflexion hat zum Ergebniß mannigfaltige Unterschiede in der Natur selbst. Von diesen Unterschieden wird nun abstrahirt und die abstrahirende Thätigkeit geht nun auf einen Gedanken als sein Ergebniß, welcher der höchste und dessen Gegenstand der höchste sey. Dieser höchste Gedanke hat zum Gegenstand bei den Römern Gott, den besten und größten (Deus optimus maximus). Aber die reflectirende Thätigkeit in der Abstraction bezieht sich zurück auf die schauende, empfindende und so tritt auch hier die Phantasie ein, es sind auch hier Gestalten, verschiedene, aber nur einer ist optimus maximus. Zu diesem Gedanken mittelst der Reflexion gekommen, wird nun wieder auf die Natur reflectirt, nämlich eben was jenen Unterschied in ihr angeht. Der Mensch macht die Erfahrung, daß die Erscheinungen in der Natur Wirkungen ihrer Kraft sind und zwar solche, die eine die andere bald hindern und hemmen, bald fördern. Die Wirkungen des Lichtes, dieser Naturkraft, aber nur in der Mäßigung dieser Wirkung und mittelst des Wassers, Regens ist förderlich für die ganze Pflanzenwelt. Aber die Wirkung der brennenden Sonne ist der ganzen Pflanzenwelt hinderlich. Das Gewitter belebt, klärt auf, reinigt die Luft, aber das Gewitter zerschmettert und zerstört auch. Der Mensch reflectirt weiter auf diese Wirkungen in der Natur im Verhältniß zu ihm selbst. In ihr entdeckt er leicht mittelst der Reflexion auf sie das ihm sowohl Nützliche als Schädliche. Aber er hat seine Götter; auf sie bezieht er sich mit der Natur in allen ihren Wirkungen; die Götter sind's, von denen die ihm wohlthätigen und schädlichen Wirkungen kommen, und so wird seine Religion die der Nützlichkeit, die Römische. Sie ist zwar auch noch Kunstreligion, aber mehr mechanischer, als ästhetischer Weise. Hier ist es der Verstand, dort war es die Anschauung; dann sind es keine Erscheinungen der Natur, sondern

der Götter in der Natur. Der Mensch muß darauf sinnen, die Götter zu versöhnen, es werden Opfer gebracht, Feste werden angestellt; dabei läßt er es nicht. Er weiß nicht, ob die Götter mit der Ausführung seiner Entschlüsse einverstanden sind, er fragt die Götter; die Anstalten dazu sind die Augurien, Auspicien, Haruspicien. Also direct von der Natur ist der Mensch nicht abhängig, sondern indirect durch die Superstition. Das Abhängigkeitsgefühl in dieser Religion ist freilich das der Abhängigkeit des Menschen von den Göttern, neben dem Gefühl seiner Selbstständigkeit gegen andere Völker und eben hierin ist auch die Vorstellung von der Abhängigkeit der Götter. Aber hier kommt hinzu, daß jenes Gefühl der Abhängigkeit von den Göttern ein sehr beschränktes ist, so beschränkt und befangen, wie noch gar nicht im Pantheismus. Das Römische Volk hatte im Gefühl jener Abhängigkeit ein sehr starkes Selbstgefühl und sprach dieses aus in der majestas populi Romani. Das Schöne und Erhabene tritt hier zurück gegen das Monströse, gegen das Ungeheure und die Pracht.

ad b. Hatte vorher die Abstraction zu ihrer Voraussetzung die Reflexion, so hat nun die Reflexion zu ihrer Voraussetzung die Abstraction. Das erste ist, indem sie abstrahirt, auch hier zugleich das Höchste, was der Mensch mit dem Gedanken zu erreichen vermag יְהוָֹה, אֱלֹהִים. Hier erst wird die Religion monotheistisch. Die denkende Macht weist die Einbildungskraft ab, Vorstellung, Bild, Gestalt werden weggeworfen. Insofern ist die Religion hier weder Kunstreligion, noch Naturreligion. Indem der Mensch zu dem Gedanken des alleinigen Gottes kommt, knüpft sich leicht der Gedanke an, daß jener Gedanke durch Gott selbst in ihn gebracht sey, daß seine Erkenntniß Gottes Gott zum Urheber habe, daß er sich allein dem Menschen geoffenbart habe; so ist die Religion geoffenbarte. War sie als die der Kunst

die Religion des Schönen, so ist sie als diese geoffenbarte mit Bezug auf dieses Andachtsgefühl die Religion des Erhabenen. An der Abstraction hat die Reflexion so ihre Voraussetzung. Die Reflexion ist die auf die den Menschen umgebende Natur; er erkennt an ein Verhältniß der Natur oder Welt zu dem einzigen Gott und ein Verhältniß seiner selbst zu ihm; indem er den einzigen Gott zugleich anerkennt als den Allmächtigen und allein Weisen. Das Andachtsgefühl in dieser Religion ist das Gefühl der Abhängigkeit rein und allein von Gott und ist aus dieser Religion auch der Gedanke verschwunden, daß Gott von einer andern Macht abhängig sey. Also hier wieder das Gefühl der Abhängigkeit, wie im Pantheismus, nur mit dem Unterschied, daß dort Natur und Gott identisch, hier Natur, Welt und Gott unterschieden sind; und daß der Mensch als Knecht Gottes seiner Selbstständigkeit der Natur gegenüber sich bewußt ist und als Volk sich unabhängig erkennt. Das Kastenwesen kommt hier nicht vor, außer in dem Verhältniß zu Gott.

III.

Das Religionsgefühl in der Bestimmtheit des Vernünftigen.

Die rationelle Thätigkeit ist die wissende, das Wissen selbst. In ihr sind die reflectirende und abstrahirende gegenseitig aufgehoben. Das Wissen nun mit Bezug auf das hier zu begreifende Gefühl ist hier das Wissen des Menschen von Gott als dem Alleinigen, dem Schöpfer Himmels und der Erde. In der Religion der Verstandes nach der Bestimmtheit des Monotheistischen, also von der Römischen abgesehen, ist die Anerkenntniß des alleinigen Gottes allein die im Verhältniß der Welt zu ihm und seiner zur Welt, und diese Anerkenntniß hat eine geschichtliche Veranlassung, die Israelitische Religion steht zwar nicht im Zusammenhang mit dem Rück-

lichen, aber im Zusammenhang mit der Historie; es ist **Abraham**, **Isaak** und **Jakob**, die diesen Gott verehrten. Die rationelle Religion hat das Historische auch zur Voraussetzung, aber nicht zum Inhalt, sie ist nicht, was sie ist, ohne das Gedächtniß, aber auch nicht durch das Gedächtniß; sie ist die vollkommen geoffenbarte. In dieser rationellen Religion wird gewußt oder geglaubt ein Verhältniß

a. Gottes zu ihm selbst, so daß erkannt wird, er unterscheide sich in ihm selbst und sey in dieser Unterscheidung zugleich eins mit ihm selbst;

b. ein Verhältniß dieses einen und selben Gottes zur Welt in ihrem Unterschied von ihm und seinem Unterschied von ihr;

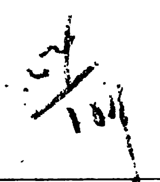
c. ein Verhältniß Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu ihm, so daß in diesem Verhältniß ein Unterschied anerkannt wird, aber in dem Menschen das Göttliche und in Gott das Menschliche der Vernunft anerkannt wird.

Das Gefühl in der rationellen Religion enthalten, ist zuerst gleichfalls ein Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott und von der Welt. Aber dabei bleibt es nicht. Den Willen Gottes hat der Mensch zu vollbringen, das Gesetz Gottes zu erfüllen. So lange er dieses nicht zu seinem eigenen Willen gemacht hat, so lange diesem Vollbringen eine Widersetzlichkeit im Wege ist, so lange ist jenes Gesetz nicht eigentlich erfüllt. Wie aber der Mensch dahin kommt, daß sein Wollen in vollkommener Harmonie mit dem göttlichen Willen steht, da ist nicht der Gehorsam mehr, da ist die Liebe eingetreten; Gebot ist hier nicht nöthig, so wie es die Liebe fordert ohne Gebote, so wird es vollbracht. Es hebt sich das **Abhängigkeitsgefühl**. In der rationellen Religion hat der Mensch das Gefühl der unendlichen Freiheit; in und mit der Liebe allein ist das Gefühl vorhanden. Diese Religion als positive die christliche genannt, ist die **rationelle**. Als positive für die Menschen hat sie Lehren und diese sind gegliedert in Bezug

aufs Glauben und aufs Thun. Diese Glieder heißen Dogmen, Artikel, Gebote, Gesetze. Von ihnen ist eine Wissenschaft möglich, die systematische Theologie, Dogmatik und Ethik. Zu dieser leitet die Anthropologie ein, bereitet für die systematische Theologie vor.

Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang! Furcht ist ein Affekt, ein Gefühl, hält sich also im Kreise der Begierde und damit kann der Geist sich nicht begnügen. Sonach ist Erkenntniß Gottes der Weisheit Fortsetzung; diese liegt nicht im Kreise der Begierde, Liebe zur Erkenntniß thut hier Noth. Aber auch sie ist nicht das Letzte, nicht die Wißbegierde genügt, also auch nicht die Erkenntniß Gottes, — die Liebe aber ist der Weisheit Ziel! — Denn:

„Auch in der sittlichen Welt ist ein Adel, — gemeine Naturen Zahlen mit dem, was sie haben, Schöne — mit dem, was sie sind!“



Gedruckt bei den Gebr. Unger.

